

شرح المطالع

قطب الدين الرازي

المتوفى سنة ٧٦٦هـ

مع تعليقات

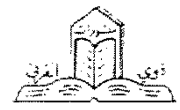
السيد الشريف الجرجاني وبعض التعاليق الأخرى

راجعه وضبط نصه

أسامة الساعدي

الجزء الأول

سرشناسنامه : قطب الدين رازي . محمد بن محمد . ۷۷۶ ق.
عنوان ونام پديدآور : شرح مطالع / قطب الدين رازي . وعليه حواشي السيد الشريف الجرجاني وبعض التعاليق الاخرى راجعه وضبط نصه اسامة الساعدي.
مشخصات نشر : قم - ذوى القربى - ۱۳۹۰
شابک : ۳ - ۴۵۷ - ۵۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸
موضوع : سراج الدين ارموى . محمود بن ابى بكر . ۵۹۴ - ۶۸۲ ق . مطالع الانوار - نقد و تفسير
موضوع : منطق - متون قديمى تا قرن ۱۴
رده بندى كنگره : BBR ۸۲۰ ۱۳۹۰ ۶ ق ۶۰۳ م
رده بندى ديوبى : ۱ / ۱۸۹



منشورات ذوى القربى

شرح المطالع

الجزء الاول

■ المولف : قطب الدين الرازي ■
■ الطبعة : الاولى ■
■ تاريخ الطبع : ۱۴۳۳ هق - ۱۳۹۱ هش ■
■ الكمية : ۲۰۰۰ نسخة ■
■ المطبعة : سليمانزاده ■
■ شابک : ۳ - ۴۵۷ - ۵۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ■
■ الناشر : ذوى القربى ■
■ مركز التوزيع : قم - سوق القدس - رقم ۵۹ - تليفون : ۷۷۴۴۶۶۳ ۰۲۵۱ ۹۸+ ■

السعر الدورة : ۲۰۰۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرنا أن نقدّم لطلاب العلم هذا الأثر النفيس في علم المنطق، بعد أن قمنا بمراجعة نصه وتنضيد حروفه، وإخراجه بحلة قشيبة تليق به. وكان سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد يعقوب الموسوي مدير (**منشورات ذوي القربى**) قد ارتأى أن يُطبع الكتاب طبعة جديدة، بدلاً من طبعته الحجرية القديمة، فأوكل إلينا هذه المهمة، فعملنا عليه لمدة ثلاث سنوات، حتى خرج الكتاب بهذا الشكل الذي تراه بين يديك.

ونود أن نحيط القارئ علماً بأن اسم الكتاب الأصلي هو: «**لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار**» ولكنه اشتهر بين أهل العلم والفضل باسم: «**شرح المطالع**» ولذا أثبتنا على غلاف الكتاب الاسم المشتهر، بدلاً من الأصلي. كما اعتمدنا في مراجعة النص على أكثر من طبعة حجرية في مصر وتركية وإيران، تمت مقابلتها جميعاً لضبط النص على أتم وجه. وأثبتنا تعليقات السيد الشريف الجرجاني، وتعليقات أخرى مختارة لبعض المحشين على الكتاب وقمنا بوضع الفصول والأبواب والمباحث على شكل عناوين في أماكنها بدلاً من الطبعة الحجرية التي كانت تكتفي بوضعها في الفهرست فقط.

وفي الختام نأمل أن نوفق في مسيرتنا لنشر المخطوطات العلمية القيمة التي يحفل بها تراثنا الخالد. ونسأل الله أن يوفق (منشورات ذوي القربى) في نهجها الذي اختطته وهو دعم الفكر والعلم، ونشر النافع من المؤلفات والمصنفات؛ لوضعها بين يدي الباحثين والقرّاء الكرام، والله ولي التوفيق.

أسامة الساعدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه فيّاض ذوارف العوارف[1] وملهم حقائق المعارف واهب حياة

---

[1] الفيّاض الوهاب: من يفيض الماء فيضا وفيضوضة إذا كثر حتى سال عن جانب الوادي فكأن الوهاب ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه أو هو وصف له بنعت مواهبه. والفيض في الاصطلاح إنما يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض ومنه قولهم المبدأ الفيّاض إما على قياس ما عرفت أو بمعنى ذو الفيض. والذوارف جمع ذارفة من ذرف إذا سال. والعوارف جمع عارفة وهي العطية وأراد بالعطايا السيّالة الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات فإنها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجناب المنزّه أفعاله عن العلل الغائية والأغراض وان كانت مشتملة حكم ومصالح لا تحصى وتسمّى غايات وبها يتناول الأحاديث والآيات المُشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه تعالى.

ثم إنه للإشارة إلى براعة الاستهلال خصّ بالذكر من بين تلك العوارف الإلهام وحقايق المعارف وأراد به إفاضة العلوم الحقيقية أي الثابتة بالمطابقة للأشياء في أنفسها سواء كانت تصورية أو تصديقية ضرورية أو نظرية فإنها بأسرها فايضة من تلك الحضرة إما باستفاضة أو بدونها. وعقبّه بما يتوقف عليه ذلك الإلهام أعني: موهبة الحياة وبما يتوقف هو عليه أعني رفع الدرجات المذكورة فهاتان القرينتان اللتان عطفت إحداهما على الأخرى تؤكدان القرينة الثانية وتقررانها مع الثالثة؛ والأولى في مطلق العموم حيث عمّت الملائكة والثقلين. والرابعة تمايز الثانية في الخصوص من حيث إنهما مختصتان ببعض العقلاء وفيهما نوع تفصيل وتأكيد للأولين معاً. (السيد الشريف)

العالمين ورافع درجات العاملين، والصلوة على خير بريّته[(١)] وخليفته في خليقته، محمد وآله خير آل ما ظهر لامع آل أو خطر معنى ببال.

وبعد: فانّ العلوم - على تشعّب فنونها و تكثر شجونها - ارفع المطالب وانفع المآرب، وعلم المنطق من بينها أبينها تبياناً وأحسنها شأناً، يا له منقبة تجلت في الشرف والبهاء، ومرتبة جلّت عن الفضل والسّناء، فيه شفاء عن الأسقام ونجاة عن الآلام، وإشارات إلى كنوز التحقيق، وتنبيهات على رموز التدقيق، وكشف للأسرار وبيان لعويصات الأفكار[(٢)]، بل أنوار الهداية ومطالعها ووسائل الدراية وذرائعها ومباحث كاشفة عن الحقائق، ومقاصد جامعة للدقائق.

من رام اختيار العلوم فهو عينها، أو رغب في انتقاد نقود المعارف فهو فضتها

---

(١) حمد الله تعالى أولاً على نعمه الخاصة والعامة ليرتبط به القيد ويستجلب به المزيد ثم صلى على خير الورى وسيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وعلى أتباعه ليتوسل بهم إلى الفوز بذلك المقصود والمبتغى وقيّد الصلاة بما يفيد التأبيد عرفا وجعل التقييد شاملا للتحميد أيضاً غير بعيد. (السيد الشريف)

(٢) العويصات: المشكلات. ولا يخفى على ذي فطنة حسن الاضراب الذي في قوله: «بل أنوار الهداية»: لأن المقصود الأصلي من جميع ما سبق هو الاهتداء إلى المقاصد الحقيقية والمطالب اليقينية بهدايته والتوسل بها إلى درايتها.

قوله: «من رام ...» تقرير لما سبق والعين الأولى بمعنى المختار ومنه أعيان الناس أي أخيارها، والثانية بمعنى الذهب. وقوله: «لا يؤمن» مقرر لما تقدمه. والأغاليط: جمع أغلوطة وهي ما يغلط به من المسائل. وتمويهات الأوهام: تلبساتها. (السيد الشريف)

وعينها، لا يُؤمَن من الأغاليط وتمويهات الأوهام إلا به، ولا يُهتَدى إلى سواء النبيل[١] إلا بدرك مطالبه ولولاه لما اتضح الخطأ عن الصواب، أو لم يتميّز الشراب عن لامع السراب، و أنّه لمعيار النظر والاعتبار وميزان التأمّل والإفتكار، فكلّ نظرٍ لا يتزن بهذا الميزان يبرز في معرض البطلان، وكل فكر لا يُعَيَّر بهذا المعيار فهو لا يكون إلا فاسد العيار، فيه معالم للهدى[٢]، ومصابيح تجلو الدجى،

---

[١] أي وسطه الذي يفضي سالكه الى مقصده أي لا يأمن أحد من تغليط غيره إيّاه ولا من غلطه الناشئ من وهمه ولا يتبيَن له أيضا ما يوصل الى مرامه إلا بدرك مطالب هذا الفن ورعايتها ولما كان منشأ كل من الغلط والتغليط إلتباس كل من الخطأ والصواب بصاحبه أشار الى تمييز كل منهما عن الآخر فقوله : (ولولاه) ناظر الى قوله: (لايؤمن) كما ان قوله: (وأنه) ناظر الى قوله: (ولا يهتدى) وقد عطف أحد الناظرين على الآخر وعطف مجموعهما على مجموع المنظورين فتدبر. (السيد الشريف)

[٢] المعالم جمع معلم وهو الموضع الذي ينتصب فيه العلامة على الشيء وحذف الياء من المصابيح رعاية للوزن والمناسبة للمعالم. والصياقل جمع صيقل وهو الصانع الذي يزيل صدأ السيف. أي فيه ما يزيل كدرات الأذهان الماضية في المعاني كالصوارم المصقولة ولما كان مبالغته في منافعه وصفات كماله مظنة للمجازفة دفعها بقوله «ولأمر مّا» أي ولأمر عظيم وشرف خطير ومنفعة جليلة صار أولئك الفحول والأعلام يحكمون بوجوب معرفته فرض عين لتوقف معرفة الله تعالى عليه كما ذهب إليه جماعة واما فرض كفاية؛ لأن اقامته شعائر الدين بحفظ عقائده لا يتم إلا به كما ذهب إليه آخرون. والراسخ في العلم من ثبت قدمه فيه. وتلألأ البرق أي لمع. (السيد الشريف)

وصياقل الأذهان.

ولأمرٍ ما أصبح العلماء الراسخون الذين تلألأ في ظلم الليالي أنوار قرائحهم الوقادة، واستنار على صفحات الأيام آثار خواطرهم النقادة، يحكمون بوجوب معرفته، ويفرطون في إطرائه ومدحته، حتّى إن الشيخ أبا على بن سينا إذا حاول التنبيه على جلالة قواعده وفضلها قال: **المنطق نعم العون على إدراك العلوم كلّها**. وابا نصر الفارابي، ذلك الفيلسوف الذي لم يظفر بمثله في تحقيق المعاني وتشييد المباني، ترقى أمره إلى حيث لقب بـ(المعلّم الثاني) رآه **كالعلق النفيس،** وإن قاسه بالعلوم الأخرى أحلّه منها محلّ الرئيس.

أزهاره زهرت أعرافه ظهرت أنواره بهرت في ظلمة الليل

وانّي كنت فيما مضى من الزمان إلى هذا الأوان مشغوفا بتحصيله، مفتشا من إجماله وتفصيله، شاطا راكبا على قطوف التأمل في الشوط، ناضلا نبال اللّهج عن قوس الفرط، واثقا في استنباطه بصدق همة تلفّظ مراميها إلى المطالب، وجودة قريحة تسوق حاديها إلى المآرب، لم أرَ عالما[1] من علماء الزمان مشار إليه في

---

[1] بيان وتأكيد لما تقدمه وأورد فيه طريقي استفادة العلوم واقتنائها أحدهما الأصل وهو الأخذ من أفواه الرجال وقد بالغ فيه بأنه طلب من كل عالم مشهور في زمانه بالبيان للحقايق والدقائق واطلاعه على بدائع أشكاله وغرائبها وهذه اللفظة بفتح الهمزة وأخرى بكسرها. يُقال «استطلعت رأي فلان» والطلع – بالكسر – اسم من الأطلاع. ☾

البيان بالبنان، إلا وقد استطلعته طلع بدائع أشكاله وسألته الكشف عن مواقع إشكاله.

ولا يبقى كتاب فيه يُبالَى بشأنه، أو يُرغَب لانتهاج سنن ميدانه إلا وقد تصفحت سينه وشينه، وتعرّفت غثّه وسمينه، لاسيّما (كتاب الشفاء) الذي لا يطلّع على مقاصده إلا واحد بعد واحد من الأزكياء، ولا يهتدي إلى دقائقه إلا وارد بعد وارد من الفضلاء. فلكم صعد نظري فيه وصوّب، وكم نقر عن معضلاته ونقّب.

والثاني مطالعة الكتب وقد بالغ فيه أيضاً بأنه لم يبقَ كتاب يعتدّ به أو يُلتفت إليه بأدنى التفات من كتب هذا الفن إلا وقد تصفح سينه وشينه أي مسائله الخالية عن الدلائل ومقاصده الحالية بها.

قوله: تعرفت غثه وسمينه، أي رديّه وجيّده، ثم خص بالذكر من بينها كتاب (الشفاء) لاختصاصه بما وصفه به. والانتهاج: سلوك الطريق. والسنن: الطريقة. والميدان: أحد الميادين. وقوله: لا يطلع ولا يهتدى مع تأخريهما، ناظر إلى ما ذكره الرئيس في آخر مقامات العارفين حيث قال جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. قوله: فلكم صعد أي تحرك إلى علوّ. وصوب أي نزل إلى أسفل، وكم نقر عن معضلاته أي بحث عن مشكلاته التي تعسر عليها يُقال: داء عضال أي أعيى الأطباء عن معالجته. ونقبت أي وجدت. وجلّ الشيء معظمه، نقل عنه أنه قال أشكل على وجه موضع مما نقله صاحب الكشاف عنه فراجعت إليه فانكشف إليّ أنه غير مطابق له فضمرت إليه ذلك للمراجعة فيما نقله المتأخرون عن الشفاء حتى تبيّن لي جلية الحال وظهر ذلك الزلل والاختلال. (السيد الشريف)

حتّى وجدت في أكثر ما نقل عنه المتأخرون خللا بيّنا، وألفيت في جلّ ما اعترضوا عليه ذللا متبينا، ما قدروا على افتراع أبكار معانيه، فهي بعد تحت حجب الألفاظ مستورة، ولا فتقوا رتق مباينه وأزاهيرها من وراء الأكمام ظاهرة منظورة

إذا لَمْ تَكُنْ لِلْمَرْءِ عَيْنٌ صَحِيحَةٌ   فَلا غَرْوَ اَنْ يَرْتابَ وَالصُّبْحِ مُسْفِرُ

فخالج قلبي ان ارتّب في هذا الفنّ كتاباً انقد فيه الأفكار[1]، وأوضح الاسرار، واحقق ما غفل سوء الفهم عن تحقيقه، وابيّن ما تطّرق الشبهة في طريقه، كاشفاً عن مواضع اللبس، مميّزا بين السهى والشمس، لا بل اشيّد قواعد الكلام بما يسطع صبح الحق عن افق بيانه، واوّشح معاقد الايّام بما ينظم التقرير المحرّر من لآلئ تبيانه، واجمع عقد الدر بعد شتاته بقدر اجتهاد الوسع، والوسع مبذول.

---

[1] فأميَز الصحيح منها وأبيّن الفاسد. «وأوضح الأسرار» التي حجبت من الاغيار. وقوله: (احقق) توضيح وتقرير لما ذكره. وغفل بالتسديد: أي غفلتهم يعني المتأخرين. سوء الفهم أي رداءة فهمهم عن تحقيقه؛ حال عن فاعل أبيّن. والسهى: كوكب في غاية الظفر بحيث واحد من كواكب بنات نعش الكبرى كأنه ملتصق به يمتحن به حدة الإبصار وهو مثل لشدة الخفاء كالشمس لغاية الجلاء. قوله: لا بل أشيد..؛ أي لا اكتفي بما ذكر من دفع المقال التي تطرقت إلى الفن بل أشيد مع قواعد الكلام فيه. بما يسطع: أي بدلائل ترتفع وتعلو من سطع الصبح والغبار إذا علا. وأوشح: أزين. معاقد الأيام: أي أعناقها التي هي مواضع عقد القلائد بما ينظم أي بمسائل تنظمها. وقوله: التقرير المحرر أي الواضح الخالص. وقوله: من لآلئ تبيانه أي تبيان ذلك التقرير بيان لما ينظم. (السيد الشريف)

وكم عزمت فانتقض العزم، وقد تقدّمت فتأخر الفهم، إذ أنا في زمان صار الجهل فيه مشهورا، و العلم كان لم يكن شيئاً مذكورا، درست المعالم وعفت آثارها، وارتفعت المجاهل واتقدت نارها، العالم فيه مطروح على الطرق، والجاهل محمول على الحدق[١]، لو قلت: عميت أعين الزمان لما كذبت، أو عيّرت ادوار الفلك الدّوار عن سمت الصّواب لما تجنّبت.

ولكنّني عذرت دهري، ونبذت فعلته وراء ظهري، حين عانيت حسنة كبرى[٢] من حسناته، و شاهدات آية عظمى من آياته، فهي التي تغطي على جميع السيئات بمكانتها، بل لا يكترث بشأن الزمان وحوادثه من يكون في دائرة صيانتها، وما هي إلا دولة الصاحب الذي يصاحبه الإقبال والمجد والكرم المخدوم الاعظم، دستور أعاظم الوزراء[٣] في العالم مالك زمان حكّام العرب والعجم، دافع مراتب العلم

---

[١] حيث لم يميّز بين الأضداد وأحكامها نعكس ما كان يجب عليه من إكرام العلماء وإهانة الجهلاء. وقوله: «أو عيرت ...» جاء به على صيغة الحكاية. وقوله: « عن سمت الصواب » متعلق بقوله: «لما تجنبت» بالجيم. وأمثال هذه الشكوة مما جرت به العادة عند الجمهور. (السيد الشريف)

[٢] حسنة كبرى: إذ ينشأ منها حسنات لا تحصى. آية عظمى: حيث يهتدى بها إلى مقاصد شتى. بمكانتها: أي بمنزلتها ورتبتها. لا يكترث بشأن الزمان أي لا يبالي. (السيد الشريف)

[٣] الدستور: نظام الدول، فارسي معرّب، وهو: الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال جمبع الناس إلى ما يرسمه. وأصله: الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه. والناظورة: مبالغة في المنظور بمعنى: الحامل على النظر إليه. والديوان أي: صاحب الدفتر المذكور، يُقال: «اجتمعت الدواوين في موضع كذا» وأصله ذلك ⬅

إلى الغاية القصوى، مظهر كلمات الله العليا، المخصوص بالنفس القدسية، المكرم بالرياسة الإنسية، ناظورة ديوان الوزارة، عين اعيان الامارة، الفائز من قداح الفضل بالقدح المعلى، المشهود له في المعارف باليد الطولى، كاشف اسرار استار الحقائق بفكره الصائب، منوّر اسرار الدقائق برأيه الثاقب، لما بدت منه محامد جمة في الناس سمّي بالامير محمد، الصاحب المفضال منصور اللوى الماجد القرم الكريم الأوحد:

رأي له كالبدر يشرق في الدجى ويريك أحوال الخلائق في غدِ

يا من يُسائلنا عن الغايات إن فكّرت فيه فهو غاية مقصدِ

ما إن مدحت محمداً بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمدِ

غياث الحق والدنيا والدين، رشيد الاسلام ومرشد المسلمين ظل الله على الخلائق اجمعين، أجرى اللّه تعالى آثار معاليه على صفحات الايّام، وربط أطناب

الدفتر من (دوّنت الكتاب) أي: جمعته وقرّبت بعضه من بعض. يعني: إن الوزراء ينظرون إليه دائماً مترقبين لما يأمره. وقد يُقال هو مبالغة في (الناظر) بمعنى: الحافظ. فيكون الديوان بمعنى الكتاب.

قوله : « عين أعيان الأمارة » أي مختار أشراف الأمراء والمقصود إنه جامع بين القلم والسيف وقدوة للطائفتين معاً. و(القدح المعلّى) هو السابع من قداح الميسر وله النصيب الأعلى. (في المعارف) أي: في العلوم كلها. والصائب: السهم الذي قصد ولم يجز، وفي المثل (مع الخواطي سهم صيّاب). و(المحامد): الفضائل التي يحمد عليها. و(الجمة): الكثرة. و(الصاحب): مطلقا الوزير؛ لأنه يصاحب السلطان. و(المفضال): الكثير الفضل. (في اللوى): مقصور هاهنا وأصله المدّ، وهو: الراية. (السيد الشريف)

دولته بأوتاد الخلود والدوام، ولا زال ركن الدين بلطائف اعتنائه ركيناً، ومتن العلم بعواطف إشفاقه متيناً، ويرحم اللّه عبداً قال آمينا، فهو الذي ارتفعت رايات إيالة الملك والدين بآرائه، وانتشرت آيات الحق المبين بإيمائه، تلألأ في سرادقات جلاله انوار السعادة الابديّة، وازهر في حدائق كماله اشجار الكرامة السرمديّة، شمل ارباب الفضل افضاله، واستزال الدهر عن طباعه الابية اقباله، وصار عود الامل عن سحب أياديه، تغدق أسافله وتورق اعاليه.

ان شبّهته بالشمس المنيرة فكذبت[١]، أو مثّلته بالسحب المطيرة لما اصبت، من أين للشمس دقائق معانٍ تبهر الألباب؟ وجلائل عبارات تنشر الفضل اللباب؟ وأنى للسحاب من الإنعام ما عمّ جمهور الأنام؟ ودام مدى الليالي والأيام؟.

ولما قصدت شكر بعض نعمه التي تتظاهر آثارها عليّ، وهممت بذكر شيء من فواضله التي يتطرق انوارها بين يديّ، انتهزت وسنا من اعين الزمان، وسنا في دياجير الحدثان، وقصرت العزيمة على نفض العلائق، والاشتغال بالتدبير اللائق، فلاحظت الكتب المصنّفة في هذا الفن المشار إليه، واخترت كتاب **المطالع** منها

---

[١] هذه المبالغة البليغة في وصف الممدوح مأخوذة من قول الشاعر في وصف الحبيبة:

ما أنت مادحها يا من تشبهّها	بالشمس والبدر لا بل أنت هاجيها
من أين للشمس خالٌ دون وجنتها	ومضحك في نظام الدرّ ما فيها
ومن أين للبدر أجفان مكحّلة	بالسحر والغنج يجري في حواشيها

(السيد الشريف)

معرجا عليه، لما رأيت الأصحاب يهتمون ببحثه ودرسه، ويستكشفون عنّي مظان لبسه، ويسئلونني إلى شرحه شرحا يرفع ستائره، ويوضح سرائره[١]، ملحّين في ذلك غاية الإلحاح، مقترحين عليّ بشوافع الاقتراح.

فأخذت في شرح له كشف عن وجوه فرائده نقابها، وذلّل من مسالك شعابه صعابها، ولم اقتصر على حلّ تراكيبه، والافصاح عن نكت اساليبه، بل حقّقت ايضاً قواعد الفنّ وبيّنت مقاصد القوم وبالغت في نقد الكلام، وإيراد ما سنح لي من الردّ والقبول والنقض والابرام، نعم قد اخرجت من بحر الفكر فرائد الجواهر، ونظمتها في سمت العبارات الزواهر وسمّيتها بـ(**لوامع الاسرار في شرح مطالع الانوار**) وخدمت بها حضرته العليّة، وسدّته السنيّة، لازالت مدين الفضائل والمآثر، ومحطّ رحال الأفاضل والأكابر، وتمنيّت بعروة خدمته الاستمساك، وفي سلك ذوي الاختصاص به الانسلاك، لعلي اظفر من فاتحة ألطافه بفتح، وتتفرى الليل البهيم عن صبح، صارفا بحسن عنايته عادية الزمان الخوّان، منشطا بلطف اعزازه عن عقال الهوان، فان روّح ذلك الزيف ناقد طبعه القويم، ولاحظني بعين إنعامه

---

[١] السرائر جمع سريرة، والسريرة السر. وقوله: «مقترحين» يُقال: اقترح عليه كذا إذا سأله الروّية وهو دليل على الشغف البليغ. والشوافع: جمع شافعة من شفعت الشيء إذا كان وترا فجعلته زوجا يعني أنهم اقترحوا عليّ مرة بعد أخرى. والنقاب: ما تشده المرأة على وجهها. وذلّل: أي سخّر وجعل ذلولا. والشعاب: أي الطرق بين الجبال، جمع شعب – بالكسر – . والصعاب: جمع صعب وهي خلاف الذلول. قوله: «ولم اقتصر» هذا ما في حيّزه وصف للشرح بكونه مطابقا للكتاب الذي خالج قلبه أن يرتبه. (السيد الشريف)

العميم:

فشعشعة من ذكاءه تميط ليلا ادهم   بل شنشنة اعرفها من اخزم

وها انا افيض في شرح الكتاب والله الموفق بالصواب.

الباب الأول
في المقدمات وفيه فصول:

قال: اللّهمّ انا نحمدك ...

* * *

أقول: الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل[1]. وهو

---

[1] لما كان الجميل متناولا للأنعام وغيره من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال ولم يقيد أيضاً الوصف المذكور بكونه من مقابل النعمة ظهر أن الحمد قد يكون واقعا بإزاء النعمة وقد لا يكون وإنما اشترط كون ذلك الوصف على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا؛ لأنه إذا عري عن مطابقة الاعتقاد وخالك مسلك الجوارح لم يكن جميلا حقيقة با استهزاءا وسخرية.

لا يُقال: فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان أيضاً.

لأنا نقول: كل واحد منهما كما أشرنا شرط؛ لكون فعل الإنسان حمدا وليس شيء منهما جزء منه وإلا جزئيا له.

ثم الجميل إن تناول الاختياري وغيره كالقدرة مثلاً كان الحمد مرادفا للمدح وعليه أن يُقال: «مدحت اللؤلؤ على صفائها» ولا يُقال: حمدتها على ذلك وإن خصّ بالاختياري وحده لزم أن لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له وقد يجاب بأنه متناول لهما معاً؛ لكونه محمودا به ولابد هنا من اعتبار قيد ظاهر وهو أن يكون ذلك الوصف بإزاء أمر اختياري هو المحمود عليه من نعمة المنعم أو غيرها فيختص الحمد بالفاعل المختار دون المدح إذ يجوز فيه أن يكون الممدوح به مما ليس اختياريا. ←

باللسان وحده والشكر على النعمة خاصّة لكن مورده يعمّ اللسان والجنان والاركان فبينهما عموم وخصوص من وجه لأن الحمد قد يترتب على الفضائل والشكر يختصّ بالفواضل.

والآلاء: هي النعم الظاهرة **والنعماء** وهي النعم الباطنة كالحواس وملائماتها وخصّ الحمد باللألاء والشكر بالنعماء لاختصاصه بالظاهر وعدم اختصاص الشكر به. وتحقيق ماهيتهما ان **الحمد** ليس عبارة عن قول القائل الحمد للّه[1] بل هو فعل

فإن قيل: إذا وصف بالشجاعة والقدرة الكاملة مثلاً لأجل إنعامه كانت الشجاعة محمودا بها والأنعام محمودا عليه وإذا وصف الشجاع بشجاعته لم يكن هاهنا محمود عليه.

قلنا: الشجاعة من حيث أنها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران هاهنا بالاعتبار ولهذا يُقال: وصفته بالشجاعة، لأجل كونه شجاعاً ومنهم من منع صحة المدح بما ليس اختياريا وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعا لا عبرة به وأما الوصف بصباحة الخد ورشاقة القدّ. فقد قيل هو خطأ من الجمهور وقيل مأوّل بدلالته على الأفعال الجميلة. (السيد الشريف)

[1] أي ليس ماهيته هذا القول فلا ينافي كونه فردا من افراد تلك الماهية كما حققته وإنما خصّ هذا الفرد بالنفي؛ لأن الأوهام العاميّة تسبق إلى ان الحمد يشتمل على لفظ الحمد أو ما يُشتق منه والمراد بصفات الجلال التنزه عن صفات النقصان وجعل الضمير في قوله «عليه» للاعتقاد دون الاتصاف كما نبّهناك أولاً وكذا الحال في جعله مشارا إليه بقوله ذلك.

يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل امّا فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال أو فعل اللسان اعني ذكر ما يدلُ عليه أو فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك.

والشكر كذلك ليس هو قول القائل الشكر للّه بل صرف العبد جميع ما انعم اللّه به عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق واعطاه لأجله كصرفه النظر إلى مطالعة مصنوعاته والسمع إلى تلقي ما ينبىء عن مرضاته والاجتناب عن منهيّاته وعلى هذا يكون الحمد اعمّ من الشكر مطلقاً لعمومه النعم الواصلة إلى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل إلى الشاكر.

والهداية الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. **والغباوة** عدم الفطنة. **والغواية** سلوك طريق لا يوصل المطلوب. **والالهام** القاء معنى في القلب بطريق الفيض **والحق**[1] حال القول والعقد المطابق للواقع بقياسه إليه اعني كونه مطابقا للامر

قوله: «والشكر كذلك ليس قول القائل الشكر لله» أي ليس ماهيته ذلك القول المخصوص كما يسبق إليه تلك الأوهام ولا القول المطلق الدال على تعظيم الله سبحانه أيضاً وهذا لا ينافي كون الثاني جزء منه وكون الأول فردا من أجزائه.

وقوله: «إلى مطالعة مصنوعاته» يعني والاطلاع على ما فيها من دقايق الصنع العجيبة والحكمة الأنيقة ثم صرفه القلب إلى التأمل فيها والاستدلال بها على وجود الصانع وصفاته. (السيد الشريف)

[1] الحق والصدق يتشاركان في المورد إذ يوصف بكلٍ منهما القول المطابق للواقع والقصد المطابق له. والفرق بينهما أن المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما عُلم في باب المفاعلة فإن طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب

الواقع واذ قيس إلى الواقع فهو الصدق اي كونه مطابقا له.

اذا تمهد هذا التصوير فنقول للنفس الناطقة قوتان[١] نظريّة وعمليّة ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة على مراتبها في كلّ واحدة منهما.

أمّا مراتب القوّة النظريّة فلأن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها لكنّها مستعدّة لها والا لامتنع اتّصافها بها وحينئذٍ تُسمى **(عقلا هيولانيا)** تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة اياها.

الواقع إلى الاعتقاد وكان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تُسمّى حقا بالمعنى المصدري يُقال: هذا الاعتقاد حق على أنه صفة مُشبّهة وإنما سُميّت بذلك؛ لأن المنظور إليه أولاً في الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً وإن نُسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابِق بكسر الباء والواقع مطابَقاً بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تُسمّى صدقاً ويُقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سُميّت بذلك تمييزاً لها عن أختها فقوله : «بقياسه إليه» أي بقياس الواقع إلى القول أو العقد المطابق. وقوله: «أعني كونه مطابقاً» هو بالفتح وما ذكره بعده بكسرها. (السيد الشريف)

(١) جهة إلى عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من المبادئ العالية وجهة إلى عالم الشهادة وهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة فيما تحتها من الأبدان ولابدّ لها بحسب كل جهة من قوة تنتظم بها حالها هناك فالقوة التي بها يتأثر ويستفيض تُسمَى قوة نظرية والتي بها تؤثر وتتصرف تُسمَى قوة عملية. (السيد الشريف)

ثم اذا استعملت آلاتها اعني الحواس الظاهرة والباطنة حصل لها علوم أوّلية[١] واستعدت لاكتساب النظريّات وحينئذٍ تُسمى (**عقلا بالملكة**) لأنّها حصل لها بسبب تلك الاوليّات ملكة الانتقال إلى النظريات.

ثم اذا رتبّت العلوم الاوّليّة وادركت النظريات مشاهدة اياها سمّيت بـ(**العقل المستفاد**) لاستفادتها من العقل الفعال واذا صارت مخزونة عندها وحصلت لها ملكة الإستحضار متى شاءت من غير تجشّم كسب جديد فهي (**العقل بالفعل**)

ولما كان للانسان في مبدء الفطرة المرتبة الأولى والات تحصيل مرتبة الثانية اي المشاعر الظاهرة والباطنة وهي كلها نعم يجب الحمد والشكر عليها حمد اللّه تعالى على اعطائه اياهما اشارة إلى المرتبتين.

وقوله: (**ونسألك هدايا الهداية...**) اشارة إلى المرتبة الثالثة فانّ تحصيل المطالب النظرية من مبادئها يتوقف على هداية اللّه تعالى إلى سواء الطريق اذ الطرق متعدّدة والتمييز بين الصواب والخطأ لا يتم بمجرد الطاقة البشريّة ولما

---

[١] أي ضرورية فإن الضروريات أوائل العلوم والنظريات قوانينها وكيفية حصولها أنها إذا استعملت تلك الآلات وأدركت الجزئيات وتنبّهت لما بينها من المشاركات والمباينات استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفيّاض صور كلية تجزم بنسب بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً إما بمجرّد توجه العقل إليها وإما بالحدس أو التجربة إلى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذٍ قج حصل لها التصورات والتصديقات البديهية التي هي مبادئ العلوم الكسبية واستعدت لاكتسابها استعدادا أكمل من الهيولاني. (السيد الشريف)

كانت الهداية - وان اقتضت حصول المطلوب - غير كافية فيه بل لابدّ معها من ارتفاع الموانع كالغباوة والغواية استعاذ باللّه عنهما.

وقوله: (**ونبتغي منك اعلام الحق والهام الصدق...**) اشارة إلى المرتبة الرابعة لأنّ ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد علامات متتالية والهامات متوالية وفيه اشعار بان المبدء الفياض للصور العقلية خزانة حافظة[1] لها على ما تقرّر في الحكمة ثم كرّر الاشارة إلى المراتب الاربع بان رتب اربع قرائن بإزاء كل مرتبة قرينة واحدة تعليلا لما رسم فيها فكأنه قال: انّما حمدتك على المرتبة الأولى لأن استعداد العلوم ليس الا من حضرتك وعلى المرتبة الثانية لأنّ دراية العلوم الاوّليّة فيها العدّة نحو اكتساب الثواني تمتنع حصولها الا بالهامك[2] وانما سألتك الهداية في تحصيل النظريات لانحصار العلم والحكمة فيك واعلام الحقّ والهام الصدق منك لأنّك الجواد الحق والكريم المطلق.

---

[1] وذلك لأنه لمّا توقف تلك المَلَكة على تكرار الأعلام والإلهام لم يكن تلك الصور فيما بين تلك الإعلامات المتكررة منطبعة في النفس وإلا لم يتصوّر أولاً بل في خزانتها وإلا احتاجت إلى تجشّم كسب جديد ولا تكون تلك الخزانة إلا جوهرا مجردا تنعكس منها الأشعة إلى مرآة الناطقة بحسب استعداداتها المتفاوتة على ما تقرر في الحكمة. (السيد الشريف)

[2] أي تعلّم الأشياء على ما هي عليه وتفعّل الأفعال على ما ينبغي فالهداية الحقيقية في تحصيل النظريات لا تتصور إلا منك. وقوله وإعلام الحق أي وإنما سألتك إعلام الحق وإلهام الصدق مرة بعد أخرى لأنك الجواد الحق والكريم المطلق فلا يتطرق إليك فتور في مواهبك وعطاياك بتكرارها. (السيد الشريف)

واما مراتب القوّة العمليّة فاوّلها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النّبوية[١] والنواميس الإلهية المشتمل على جلّها بل على كلّها معنى الحمد والشكر حسب ما حقّقناه وثانيتها تهذيب الباطن عن الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وذلك لا يتم الا بهداية اللّه تعالى وصرفه النفس عن الغواية وثالثتها ما يحصل بعد الاتصال[٢] بعالم الغيب وهو تجلّي النفس بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا باعلام الحق والهام الصدق ورابعتها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكليّة وهو ملاحظة جمال اللّه وجلاله وقصر النظر على كماله حتّى يرى كلّ قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقاً في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والى هذه المرتبة إشارة بحصر العلم والحكمة والجود فيه.

---

[١] الأحكام المتعلقة بالأعمال الظاهرة من حيث أنها كموارد الشاربة تسمّى (شرايع) وتنسب الى النبي (ص) لأنه مُظهرها، ومن حيث أنها أوضاع كلية وأسرار حكمية أوحاها الله تعالى الى الانبياء (ع) تسمّى (نواميس إلهية) فإن الملك الذي يأتي بالوحي يسمّى (ناموساً) فأطلق إسمه على ما يتحمله من الوحي. وجمع على (نواميس) يقال: (نمست السر) أي كتمته، وناموس الرجل: صاحب سره الذي يظهر له من باطن أمره ما يستره عن غيره. (السيد الشريف)

[٢] يريد أن النفس إذا هذّبت ظاهرها وباطنها عن رذائل الأعمال والأخلاق وقطعت عوايقها عن التوّجه إلى مركزها الأصلي بمقتضى طباعها واتصلت بعالم الغيب فتنعكس إليها ما ارتسمت فيه من النقوش العلمية فتتجلى النفس حينئذٍ بالصور الإدراكية القدسية أي الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام. (السيد الشريف)

قال: ونبتهل اليك في ان تصلي على محمد سيّد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين...

* * *

أقول: ان من القضايا المذكورة في العلوم الحقيقية ان استفادة القابل من المبدأ يتوقف على مناسبة بينهما وكثيرا ما يستعملها الحكماء في كتبهم منها انهم قالوا في المزاج: **انّ انكسار الكيفيات المتضادّة واستقرارها على كيفيّة متوسطة وحدانية توجب ان تكون لها نسبة إلى مبدأها الواحد بسببها يستحق ان تفيض على الممتزج صورة أو نفس وكلما كان المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية أميل كانت النفس الفائضة عليه بمبدئها اشبه.**

ومنها قولهم: **انّ النفوس الفلكيّة تستخرج بسبب حركاتها الاوضاع الممكنة من القوّة إلى الفعل فيحصل لها بواسطة ذلك مناسبات إلى المبادئ العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه فيفيض عليها من تلك المبادئ الكمالات اللائقة بها.**

إلى غير ذلك من المواضع ولها مثل في المواد الجزئيّة لا تكاد تنحصر ولما كانت النفس الإنسانية منغمسة في العلائق البدنية مكدرة بالكدورات الطبيعية وذات المفيض عزّ اسمه في غاية التنزّه عنها لا جرم وجب الاستعانة في إستفاضة الكمالات من تلك الحضرة بمتوسط يكون ذا جهتي التجرّد والتعلق حتّى يقبل الفيض من مبدء الفيّاض بتلك الجهة الروحانية وهي منه بهذه الجهة فلذلك وقع التوسل في استحصال الكمالات العلميّة والعمليّة إلى المؤيد بالرياستين مالك أزمة

الامـور فـي الجهتـين بافـضل الوسـائل اعنـي الـصلوة عليـه والثنـاء بمـا هـو اهلـه ومستحقه[١].

قال: وبعد؛ فهذا مختصر في العلوم الحقيقيّة...

* * *

أقول: اراد بالعلم – هاهنا – ادراك المركبات وبالمعرفة ادراك البسائط. وهذا الاصطلاح يناسب ما نسمعه من ائمّة اللّغة: انّ العلم يتعدى إلى مفعولين والمعرفـة الى مفعول واحد فلـذلك خـصّ المعـارف بالالهيّـة والعلـوم بالحقيقيـة[٢] وسـمّي

---

[١] كمن كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية وأدناسها.

فإن قيل: هذا التوسل إنما يتصور إذا كانوا متعلقين بالأبـدان وإذا تجـردوا عنهـا فلا، إذ لا جهة مقتضية للمناسبة.

قلنا: يكفيه أنهم كانوا متعلقين بها متوجهين إلى تكميل النفـوس الناقـصة بهمـة عالية فإن أثر ذلك باقٍ فيهم ولذلك كانت زيـارة مراقـدهم (علـيهم الـسلام) معـدّة لفيضان أنوار كثيرة على الزائرين كما يشاهده أصحاب البصائر ويشهدون له فقد ظهـر بما قررناه مناسبة قوله: «ونبتهل ... » لما تقدم من سؤال إفاضـة الكمـال وأن الـصلاة على النبي ﷺ واجبة عقلا كما إنها واجبة شرعا. (السيد الشريـف)

[٢] أي الثابتة على مرّ الدهور كما مرّ وذلك؛ لأنه لما وقعت الحقيقية في مقابلة الإلهيـة التي هي بسائط أريد بها الادراكات الثابتة المتعلقة بالمركبات فـي الأغلـب فجعلـت صفة للعلوم والمصنف قدَّم العلوم الحقيقيـة فـي الـذكر إذ بهـا يتوصـل إلـى تلـك المعارف وعكس الشارح نظرا إلى أن تلك البسائط متقدمـة بالـذات والـشرف علـى المركبات. (السيد الشريـف)

المختصر بـ(**مطالع الانوار**) لأنّ مسائل هذه الفنون يظهر بها للقوّة العاقلة حقائق الأشياء ظهورها بين يدي الحس بالأضواء، أو ابواب هذا الكتاب مظاهر تلك المسائل وأسرارها كما ان المطالع مظاهر الكواكب وانوارها ورتبه على طرفين لأنّ المنطق مقصود بالغير والحكمة مقصودة بالذات فكانّ ذلك من هذه في طرف وهي منه في آخر.

وقسّم الطرف الثاني اربعة اقسام لأن الحكمة علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية والموجودات اما واجب أو ممكن. والممكن اما جوهر أو عرض فالبحث عن احوال الموجودات اما عن احوال تختص باحد هذه الاقسام أو عن احوال تشترك بين قسمين منها أو بين الثلاثة فان كان عن الاحوال المشتركة فهي **الامور العامّة**[1] وان كان عن

---

[1] من تلك الأقسام الأربعة. فإن قيل الأحوال المشتركة هي نفس الأمور العامة وهي ليست مسائل في قسمها بل موضوعات فيه فلا بحث هناك عن الأحوال المشتركة بين الأقسام لأن البحث عبارة عن إثبات المحمولات لموضوعاتها.

قلنا: المبحوث عنه في هذا القسم هو الأعراض الذاتية للأمور العامة فيكون مشتركة مثلها وأنت خبير بأن الأمور العامة اذا جُعلت موضوعات في قسمها لم يكن البحث عن أحوالها بحثا عن أحوال الأعيان بل يجب ان يقال هي أي الأمور العامة محمولات تثبت هناك للأعيان مقيّد بما أشرنا إليه من المخصص أما مطلقاً وأما على القول بان عروضها للأعيان لأمر عام عرض لها ثم ان تقدم الأمور العامة على سائر الأقسام لعمومها وكونها مبادي الأمور الخاصة وتأخير الألهي عنها لتوقفه عليها ⇐

الاحوال المختصّة بالجواهر فهو قسم **الجواهر** أو **بالاعراض** فهو قسمها أو بالواجب فهو **العلم الالهي**.

وقدّم الطرف الاول لأن المنطق آلة لتحصيل العلوم الحكميّة والآلة متقدمة بالطبع ولما كانت الحاجة إليه لدرك المجهولات وهي اما ان يطلب تصورها أو يطلب التصديق بما يجب فيها من نفي أو إثبات لا جرم حصره في قسمين أحدهما لاكتساب التصورات اي المجهولات من جهة التصور وثانيهما لاكتساب التصديقات اي المجهولات من جهة التصديق. وبوّب القسم الاول على بابين فرّقا بين ما يكون المقصود بالذات في هذا القسم وبين ما يكون توطئة له ووضع الباب الاوّل لذكر المقدّمات وعنى بالمقدمة – هاهنا – ما يتوقف عليه الشروع في العلم.

وكان الأنسب تصديرها على القسمين لعدم اختصاصها بهذا القسم وجعل مباحث الالفاظ منها وان عدّها بعضهم من ابواب المنطق تنبيها على انّها ليست جزء منه كما سيجىء بيانه.

كما مرّ تقديم الجواهر على الأعراض لاحتياج العرض في وجوده الى الجوهرة منهم من قدم مباحث الأعراض لما فصّلناه في شرح المواقف.

واعلم ان التعريفين المذكورين يتناولان الحكمة النظرية التي فسّرناها والحكمة العملية الباحثة عن أحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا لكن المذكور في الطرف الثاني من هذا المختصر هو الحكمة النظرية المتعلقة بالقوة العالمة دون العملية المتعلقة بالقوة العاملة وانما اقتصر عليها لأن القوة العاملة أشرف لبقاء آثارها أبد الآباد دون العالمة؛ إذ ينقطع أثرها عند خراب البدن وأيضا المقصود من الحكمة العملية هو الأعمال وهي خسيسة بالنسبة الى المعارف الإلهية والكمالات القدسية. (سيد)

الفصل الأول
في الحاجة إلى علم المنطق
تعريف التصور والتصديق

قال: الفصل الاول...

❊ ❊ ❊

أقول: العلوم اما **نظريّة** غير آلية واما **عمليّة** آليّة وغاية العلوم الغير الآليّة حصولها انفسها لأنّها مقصودة بذواتها، وغاية العلوم الآلية حصول غيرها ولما كان المنطق علما آلياً يكون له غاية والغاية متقدمة في التصور على تحصيل ذي الغاية فلا بدّ من تقديم معرفة غاية المنطق على تحصيله وكما انّ غاية المنطق من مقدّمات الشروع فيه كذلك معرفة حقيقته ليكون الشارع فيه على بصيرة في طلبه لكن تصور حقيقته موقوف على معرفة ثبوته لأنّ هلية الشيء البسيطة متقدمة على مائيته بحسب الحقيقة فيجب بيان هلية المنطق حتّى يمكن بيان حقيقته فلذلك بيّن احتياج الناس إلى المنطق في اكتساب الكمالات لأنه اذا ثبت انّ الناس يحتاجون إليه في اكتسابها ولا شك ان الكمالات ثابتة وما لا يتم الشيء الثابت الا به فهو ثابت يلزم ان يكون المنطق ثابتاً.

ولما اشتمل بيان الحاجة[1] على هذه الامور الثلاثة اما على غاية المنطق فلأنه

---

[1] قد عرفت انه لابد لنا في الشروع على بصيرة من تصور الغاية من حيث انها مترتبة على ما هي غاية له ومن تصور هذا العلم من حيث انه موجود ومن التصديق بالإحتياج اذ يتوصل به الى التصديق بالوجود الذي يتوقف عليه ذلك التصور فهاهنا أمور ثلاثة: تصور الغاية من تلك الحيثية وتصور الحقيقة والتصديق بالإحتياج ⬅

اذا علم ان الاحتياج إليه لأي سبب كان ذلك السبب غايته وإما على حقيقته فلأن البحث بالآخرة ينساق اليه وإما على الإحتياج اليه فظاهر عنوان الفصل تبيان الحاجة إلى المنطق ايثاراً للإختصار وايضاً لما كان آخر ما ينحلّ إليه المقاصد قدّمه ووسم الفصل به واذ قد توقف بيان الحاجة على معرفة التصور والتصديق صدّر الفصل بهما فقال: العلم اما تصور ان كان إدراكاً ساذجاً واما تصديق ان كان معه حكم بنفي أو اثبات اي العلم اما ادراك يحصل مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان إدراكا يحصل مع الحكم فهو التصديق والا فهو التصور وتوضيحه إنّا اذا تصورنا زوايا المثلث وتصوّرنا التساوي للقائمتين والنسبة بينهما فلا خفاء في أنّا نتشكك فيها قبل قيام البرهان الهندسي، ثم اذا وقفنا عليه جزمنا بها فيحصل لنا حالة ادراكيّة مغايرة للحالة السابقة فهذه الكيفيّة الادراكيّة الحاصلة مع الحكم سمّيت (تصديقاً) وتقييد الحكم بالنفي والاثبات لإخراج التقييدي. وهاهنا

العام مقام التصديق بالوجود وكان ينبغي أن يُعنون هذا الفصل بها. لا انه لما اشتمل بيان امور هي اثبات ما يحتاجون اليه لكنه على هذه الأمور الثلاثة صار بيانها أصلاً. فعنوَن الفصل اختصاراً في العنوان وقدمه دفعاً للتكرار في البيان واشتماله اما على التصديق بالاحتياج الظاهر واما على معرفة الغاية فلأنه ان علم ان الاحتياج اليه لأيّ سبب علم ان ذلك السبب غايته المترتبة عليه واما على تصور الحقيقة فلأن البحث في الآخرة ينساق اليه وذلك لأن للتصديق بالاحتياج اليه في امر موجود يثبت وجوده وتصور غايته فيحصل تصوّر ماهيته الموجودة باعتبار الغاية وهو المراد من تصوره بحسب الحقيقة. (سيد)

اشكالات يستدعي المقام ايردها وحلها[١]:

أحدها: ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس الحكم لا يصدق عليه انّه ادراك يحصل مع الحكم، وان كان هو المجموع المركب من تصوّرات الثلاثة والحكم فكذلك لأن الحكم حينئذٍ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه.

وجوابه: ان المصنف اختار ان التصور مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزءاً أخيراً للتصور فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم معيّة زمانيّة وتقدّم الحكم عليه بالذات لاينافي ذلك وكان النزاع في انّه الحكم فقط أو المجموع انّما نشأ من هذا المقام.

وثانيها: ان التصديق اما نفس الحكم واما مجموع الادراكات والحكم وأياً ما كان لا يندرج تحت العلم وأما اذا كان نفس الحكم فلأنه عبارة عن ايقاع النّسبة

---

[١] **يريد ان تقسيم العلم الى التصور والتصديق يتجه عليه اشكالات من وجوه مختلفة فهذا المقام اعني مقام ذلك التقسيم يقتضي ايراد تلك الاشكالات وحلها لينكشف جلية الحال ويتضح سريرة المقال فالاشكال الاول مختص لما اختاره الشارح من توجيه التقسيم ومنشأه التصديق وحاصله ان توجهك هذا لا ينطبق على التصديق لا على راي الحكماء وهو ظاهر ولا على راي الامام لما ذكره من تقديم الجزء على الكل فاجاب بانه منطبق على مذهبه ونسب اختياره الى المصنف اشارة الى انه مجموع الادراكات الاربعة بناءا على ما سيأتي من ان الحكم ادراك لا فعل كما هو مذهب الامام لأنها - المعية -يتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية فلا يرد ان ادراك احد الطرفين والنسبة قد يحصل مع الحكم دفعة -يكون حصولا انما مع الحكم ولا يكون كذلك فلا اشكال. (سيد)**

فهو من مقولة الفعل فلا يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف والانفعال واما اذا كان التصديق هو المجموع فلأن الحكم ليس بعلم والمجموع المركب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علماً.

وجوابه: انّ الحكم وايقاع النسبة والاسناد... كلها عبارات والفاظ والتحقيق انّه ليس للنفس هاهنا تأثير وفعل بل إذعان وقبول النسبة وإدراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف، وكيف لا و قد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسباباً موجدة للنتائج بل هي معدّات للنفس لقبول صورها العقلية عن واهب الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صحّ ذلك.

وثالثها: ان التقسيم فاسد لانّ أحد الأمرين لازم وهو امّا تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره، واما امتناع اعتبار التصور في التصديق وذلك لأنّ المراد بالادراك الساذج اما مطلق الادراك، أو الادراك الذي اعتبر فيه عدم الحكم، فان كان المراد مطلق الادراك يلزم الأمر الاول وهو ظاهر، وان كان المراد الادراك مع عدم الحكم يلزم الأمر الثاني لانّه لو كان التصور معتبراً في التصديق وعدم الحكم معتبراً في التصور فيكون عدم الحكم معتبرا في التصديق فيلزم امّا تقوّم الشيء بالنقيضين، أو اشتراطه بنقيضه، وكلاهما محالان[1].

---

[1] أي تقوّم الشيء الموجود بالنقيضين واشتراطه بنقيضه محالان؛ لاستلزامهما اجتماع النقيضين في الواقع. نعلم ربما جاز ذلك في المستحيلات والحق فيه ليس منها.

فإن قيل: معنى اعتبار لازم الحكم في التصور على توجيه الشارح أنه ليس حصوله مع حصول الحكم معيّة ثابتة وهذا المعنى لا يناقض كون حصول مجموع الأمور الأربعة معه لاختلاف الموضوع في هذا السلب والإيجاب فمن أين يلزم ←

وجوابه: إذا اردتم بقولكم (التصور معتبر في التصديق) ان مفهوم التصور معتبر فيه فلا يتم، ومن البين انّه ليس معتبرا فيه فكم من مصدّق لم يعرف مفهوم التصور، وان اردتم ان ما صدق عليه معتبر في التصديق فمسلّم لكن لانسلّم انّه يلزم ان يكون عدم الحكم معتبرا في التصديق وانّما يلزم لو كان مفهوم التصور ذاتيا لما تحته وانّه مسلّم.

ورابعها: ان التصور والتصديق ينقسمان إلى العلم والجهل، فلو انقسم العلم اليهما يلزم انقسام الشئ إلى نفسه والى قسيمه وانّه محال.

تقوّم الشيء بالنقيضين أو اشتراط بنقيضه. وكذا الحال في توجيه غيره فإن عدم دخول الحكم في التصور المحكوم عليه مثلاً أو عدم عروضه له لا يناقض دخوله في مجموع تلك الأربعة أو عروضه بمجموع الثلاثة بل نقول الحكم موجود في نفسه داخلا في مجموع عارضا لمجموع آخر وليس داخلا في شيء من أجزاء المجموع الأول ولا عارضا لشيء من أجزاء المجموع الثاني فكيف يتوهم التناقض بين هذه الأمور الواقعة في نفس الأمر ؟

قلنا: إن القوم لم يلتفتوا إلى ذلك:

أما أولاً: فلأن الحصول مع الحكم وعدم الحصول معه وكذلك الدخول وعدمه والعروض وعدمه مما يُعدّان متناقضين بحسب الظاهر ألا ترى أنهم يقولون إن المركب من أجزاء متمايزة في الوجود كالسرير مثلاً يتركب من أمور متصفة بنقيض ذلك المركب فإن كل واحد من قطع الخشب ليس بسرير.

وأما ثانياً: فلإيهامه أن عدم التغاير المذكور معتبر في التصديق شرطا أو شطرا وهو خلاف الواقع. (السيد الشريف)

وجوابه: ان العلم هاهنا عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجرّدة وهو اعمّ من ان يكون مطابقاً أو لا يكون.

وخامسها: ان قوله: (**العلم امّا تصور ان كان ادراكا ساذجاً...**) جملة شرطية قُدِّم الجزاء فيها على الشرط وذلك غير جائز، وعلى تقدير جوازه يكون محصّل الكلام ان العلم ان كان ادراكا ساذجا فهو اما تصور، وان كان ادراكا مع الحكم فهو اما تصديق، ومن البيّن فساد هذه العبارة، إذ قد ورد فيها كلمة (إما) بدون اختها.

وجوابه: انّ الشرط هاهنا وقع حالاً فلا يحتاج إلى الجزاء.

واعلم انّ مختار المصنف في التصديق منظور فيه من وجوه:

الاوّل: انّه يستلزم ان التصديق ربمّا يكتسب من القول الشارح والتصور من الحجة، امّا الاوّل: فلأن الحكم فيه اذا كان غنياً عن الاكتساب ويكون تصور أحد طرفيه كسبيا كان التصديق كسبيّاً على ما اختاره وسيأتيك بيانه، وحينئذ يكون اكتسابه من القول الشارح، واماّ الثاني: فلأن الحكم لابدّ ان يكون تصوراً عنده واكتسابه من الحجة.

الثاني: انّ التصور مقابل للتصديق ولا شيء من أحد المتقابلين بجزء للمقابل الآخر، واما الواحد والكثير فلا تقابل بينهما على ما تسمعه من ائمة الحكمة.

الثالث: ان الادراكات الاربعة علوم متعددة[١] فلا يندرج تحت العلم الواحد، فعلى هذا طريق القسمة ان يقال: العلم اما حكم أو غيره[٢]، والاوّل التصديق والثاني التصور. وهو مطابق لما ذكره الشيخ وغيره من محققي هذا الفن في كتبهم.

لا يقال: الشيخ ما قسم العلم إلى التصور والتصديق بل إلى التصور الساذج

---

[١] من العلوم المعلومة بالضرورة أن الأشياء المتعددة كالإدراكات الأربعة مثلاً لا تصير أمراً واحداً ما لم يعتبر معها هيئة وحدانية أي جزء صوري للمركب منها ولا يمكن اعتبارها مع تلك الإدراكات وإلا لكان التصديق مركبا من العلم والمعلوم؛ لأن تلك الهيئة من قبيل المعلومات دون العلوم وإذا أخذت الإدراكات الأربعة بلا هيئة كانت علوما متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما وإنما اعتبر معه قيد الوحدة؛ لأن التقييد بها واجب في موارد القسمة كلها إذ لو لم يقيّد بها لم ينحصر تقسيم أبداً؛ لأن مجموع القسمين قسم ثالث للمطلق لم ينقسم إليهما ألا ترى أن الحيوان مطلقاً إذا قسم إلى الناطق وغير الناطق لم يكن منحصرا فيهما بل كان مجموعهما قسما ثالثاً؟!

ثم التقسيم إن كان إلى الأنواع قيّد المقسم بالوحدة النوعية مطلقة لا معينة فالحيوان الواحد بالنوع أما الإنسان وأما غيره وليس مجموعهما مندرجا فيه وقس على ذلك التقسيم إلى الأصناف والأشخاص وهذه الأنظار الثلاثة تتوجه على المذهب المستحدث أيضاً كما يظهر بأدنى تأمل ويندفع الثاني بما حققته. (السيد الشريف)

[٢] لأنه اما ادراك لنسبة واقعة او ليست بواقعة واما ادراك غيره والاول هو التصديق والثاني هو التصور. (سيد)

والى التصور مع التصديق. فانّه قال في الاشارات: **الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بانّ كل مثلث فانّ زواياه مساوية لقائمتين.** وذكر في الشفاء: انّ **الشيء قد يعلم على وجهين أحدهما ان يتصور فقط كما اذا كان له اسم فنطق به تمثّل معناه في الذهن، وان لم يكن هناك صدق أو كذب كما اذا قيل: انسان ،أو قيل: افعل كذا، فانّك اذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك كنت قد تصورته، والثاني ان تكون مع التصور تصديق كما اذا قيل لك مثلاً: انّ كلّ بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور هذا القول فقط، بل صدقت انّه كذلك او ليس كذلك، أما اذا شككت انّه كذلك أو ليس كذلك فقد تصورت ما يقال فانّك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه لكن لم تصدق به بعد فكل تصديق يكون معه تصور، ولا ينعكس.**

فالتصور في مثل هذا المعنى[1] يفيدك ان تحدث في الذهن صورة[2] هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض، والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الاشياء انفسها انّها مطابقة لها. والتكذيب يخالف ذلك.

هذه عبارة الشيخ وهي مصرحة بما ذكرنا، لأنّا نقول: ليس المراد انّ العلم

---

[1] المستفاد من قولنا: (كل بياض عرض). (سيد)

[2] اي النسبة التي هي بين بين. (سيد)

ينقسم إلى التصورين، والا لم يكن القسمة حاصرة، فان التصديق عنده علم على مقتضى تعريفه وهو ليس شيئاً منهما، بل المراد ان العلم يحصل على وجهين، وحصوله على وجه آخر لاينافي ذلك، على انّ سائر كتب الشيخ مشحون بتقسيم العلم إلى التصور والتصديق، فانّه ذكر في مفتتح المقالة الاولى من الفنّ الخامس من (منطق الشفاء): **ان العلم المكتسب بالفكر والحاصل بغير اكتساب فكري قسمان: أحدهما التصديق، والآخر التصور**. وقال في الموجز الكبير في الفصل الاوّل من المقالة الثالثة: **العلم على وجهين: تصور وتصديق**. وفي اول فصل من فصول (كتاب النجاة): **كل معرفة وعلم اما تصور و اما تصديق**. إلى غير ذلك من مواضع كلامه.

هذا هو الكلام المختصر اللائق لشرح الكتاب، ومن اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق[1].

---

[1] لم يشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات في تحقيق المحصورات؛ لأن نسخة أصلها ضاعت عن حاملها في بعض أسفاره وضبط هذا المقام أن يُقال: إن الحكم إذا كان واحدا كان كما عرفته فحقّه أن يُسمَّى تصديقاً ويُجعل قسما من العلم مقابلا للتصور الذي هو ما عداه من الإدراكات كما ذكره الأوائل إذ لا إشكال حينئذٍ في انحصار العلم فيهما وامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يوصل إليه ولا في أجزاء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لأنها من صفات الحكم وأما جعل التصديق عبارة عن المجموع فقد عرفت ما فيه.

ويتجه عليه أيضاً إن هذا المجموع ليس له موصل يخصه بل التصورات الثلاثة إنما تُكسب بالقول الشارح والحكم وحده يكسب بالحجة. ولا يشتبه على ذهن ⬅

قال: وليس الكلّ...

* * *

أقول: وليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق ضرورياً، وليس كل واحد منهما كسبيّاً. وقبل الخوض في البرهان لابدّ من تحرير الدعوى[1]، فلذلك أشار أولاً إلى تعريف الضروري والنظري باستردافهما بمعرفيهما وصفاً

ذي فطنة أن المقصود من التقسيم بيان أن كلا من القسمين له موصل على حدة، بل نقول: إنا لا نعني بالتصديق إلا ما يحصل من الحجة وهو الحكم فقط وإن المجموع وإن كان الحكم فعلاً كما توهمه أكثر المتأخرين فالصواب أن يُسمَّى أيضاً تصديقاً ويقسم العلم إلى التصور الساذج والتصور المقارن للتصديق فيكون للعلم مطلقاً طريق واحد هو المعرّف وللتصديق المقارن له طريق آخر فلا سبيل حينئذٍ إلى جعل الحكم قسماً من العلم ولا جزءا من أحد قسميه لما مرّ. وذهب بعضهم إلى أن نقط العلم على هذا التقدير مشتركة اشتراكاً لفظياً بين الإدراك الذي هو التصور وبين الحكم الذي هو التصديق وجعل تقسيمه إليهما كتقسيم العين إلى الباصرة والى الجارحة. (السيد الشريف)

[1] ذكر المصنف أولاً انه ليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق ضرورياً، ولما لم يكن معنى الضروري ظاهرا جعل معرّفه وصفا له على سبيل الكشف، وحيث اشتمل معرّفه على النظر عرّفه أيضا. ثم اورد الدليل على تلك الدعوى، وذكر بعد ذلك انه ليس كل منهما نظريا، وعرّف النظري بوصفه الكاشف له. ثم استدل على هذه الدعوى. فقد وقع بين الدعوى الاولى ودليلها شيئان، وبين الدعوى الثانية ودليلها شئ واحد. كل ذلك ليحرّر الدعوى بتفسير ما هو مهم فيها. (سيد)

على سبيل الكشف، وتعريف النظر لتوقفهما عليه، فالعلم اما ضروري أو نظري؛ والضروري ما لا يحتاج في حصوله الى النظر كتصور (الوجود) و(الشيء)، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء. والنظري ما يحتاج في حصوله نظر كتصور حقيقة (المَلَك) و(الروح) والتصديق بحدوث العالم.

لا يقال: التعريف والتقسيم فاسدان: اما التقسيم فلأنّ مورد القسمة (علم) وكل علم اما ضروري أو نظري، فإن كان ضرورياً لا يشمل النظري، وبالعكس، فلا يكون مورد القسمة شاملاً للقسمين. وهكذا نقول في قسمة العلم إلى التصور والتصديق، بل في كلّ قسمة. واما التعريف فلانّ التصديق الضروري قد يحتاج إلى النظر لانّه مفسّر بما يكون تصور طرفيه - وان كان بالكسب - كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما، وحينئذٍ لا يكون تعريف الضروري جامعاً، ولا تعريف النظري مانعاً.

لأنا نجيب عن الاول - بعد المساعدة على المقدمتين - بأنا لا نسلّم انّهما ينتجان شيئاً، فانّ الحكم في الكبرى على جزئيات العلم، ومورد القسمة مفهوم العلم فلا اندراج للاصغر تحت الأوسط سلمناه لكن لِمَ قلتم: انّه لو كان مورد القسمة ضرورياً لم يشمل النظري، وانما يكون كذلك لو لم يكن ضرورياً في بعض الصور، نظرياً في بعضها؟ فانّ طبيعة الاعمّ يمكن بل يجب اتصافها بالأمور المتقابلة لتحققها في الصور المتعددة.

وعن الثاني: بانّ تعريف التصديق البديهي مختلف فيه، كما اختلف في ماهيّة التصديق. فانّ التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الإدراكات الأربعة

فانّما يكون بديهياً اذا كان ذلك المجموع بديهيّاً، وانما يكون ذلك المجموع بديهياً اذا كان كل واحد من اجزائه بديهياً، ومن هاهنا تراه في كتبه الحكميّة يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات، أو اما عند الحكيم فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط، فان لم يحتج في حصوله إلى نظر يكون بديهياً وان كان طرفاه بالكسب .

لايقال: حصول الحكم مفتقر إلى تصور الطرفين[1]، فلو كان أحدهما يحتاج إلى نظر يلزم احتياج الحكم إليه فلا يكون بديهياً.

لأنا نقول: الاحتياج المنفي هو الاحتياج بالذات، وثبوت الاحتياج بواسطة لا

---

[1] فإن الاحتياج المنفيّ وإن انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالواسطة إلا أن المتبادر منه عند الإطلاق هو الاحتياج بالذات فإذا نفي كان هو المنفيّ دون الاحتياج بالواسطة كالوجود المنقسم إلى الخارجي الذهني مع انه إذا أطلق مثبتاً أو منفياً يتبادر الموصل منه الخارجي.

فإن قيل: هلّا حملتم كلام الإمام على هذا كي لا يلزمه ذلك الإشكال؟

قلنا: يمنعه شيئان أحدهما: استدلاله ببداهة التصديق على بداهة التصور، وثانيهما: أنه لا فرق بين جزء وجزء في أن الاحتياج بسببه احتياج بالواسطة فعلى تقدير حمله عليه إذا توقف الحكم وحده على الكسب لزمه أن يجعل التصديق ضروريا وإن توقف حصوله على استدلالات كثيرة وذلك مما لا يقول به أحد. على أن التفسير المذكور وهو ما يكون تصور طرفيه وإن كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما. (السيد الشريف)

ينافي ذلك. على انّ التفسير المذكور ليس للتصديق الضروري بل للأولى[1]، فإن المجربات والمتواترات والحدسيات ضرورية وليس تصورات اطرافها كافية في جزم العقل بالنسبة بينهما. ولو اصطلحنا هاهنا على ذلك لم يتم البرهان على امتناع كسبيّة التصديقات كلها، ولم ينحصر الموصل إلى التصديق في الحجة لجواز ان يكون الموصل هو الحدس أو التواتر أو غير ذلك، والنظر ترتيب امور حاصلة يتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

والترتيب - في اللغة - وضع كل شيء في مرتبته، وهو قريب من مفهومه الاصطلاحي اعني: جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر، وهو أخصّ من التأليف[1] إذ لا اعتبار

---

[1] هذه العلاوة لم يقصد بها انها جواب آخر اذ لا يندفع به السؤال لأن التصديق الأولي أخصّ من الضروري واذا توقف الأخص على الكسب توقف الأعم عليه أيضا في ذلك الأخص فينتقض التعريفان طردا وعكسا، بل قصد بها التنبيه على ان قول السائل بان التصديق الضروري مفسّر بما ذكره، باطل - وان جرى الكاتبي عليه في كتبه - ومنشأ الاشتباه: ان البديهي قد يطلق على التصديق الأولي المفسّر بالتفسير المذكور وعلى ما يرادف الضروري فيتوهم ان التصديق المندرج في البديهي المرادف للضروري مفسّر بما فسّر به البديهي المرادف للأولي. (السيد الشريف)

[1] أي بحسب المفهوم إذ لم يتغيَّر في التأليف نسبة بعض الأجزاء إلى بعض بالتقدم والتأخر بل اكتفى فيه بالجزء الأول من مفهوم الترتيب والعقل إذا لاحظ المطلق يجوز تحققه في شيء بدون المقيّد من غير عكس، وأما بحسب الصدق فقد قيل هما متساويان إذ لا يمكن أن يوجد تأليف من أشياء لها وضع أي تكون هي قابلة لأن يُشار إلى كل واحد منها أين هو من صاحبه إما حساً أو عقلاً بلا ترتيب؛ : بل

لنسبة التقدم والتأخر فيه وانما قال: (**أمور**) لأن الترتيب لا يتصوّر في امر واحد، والمراد بها ما فوق الواحد سواء كانت متكثرة أو لا، وهي اعمّ من الامور التصوريّة والتصديقية[1]، وقيّدها بـ(**الحاصلة**) لامتناع الترتيب فيها بدون كونها حاصلة، ويندرج فيها مواد جميع الاقيسة، وهي اولى من المعلومة لأنّ العلم، وان جاز اخذه أعم، الا انّه مشترك والاحتراز عن استعمال الالفاظ المشتركة واجب في صناعة التعريف.

كل واحد يتألف منها يشتمل على تقدّم وتأخّر بين الأجزاء. وقيل هو أعم بحسبه أيضاً إذ قد يوجد التأليف بين أشياء لا وضع لها أصلاً كما إذا لوحظ دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية. نعم التأليف الواقع في أمور تعلق بها النظر لا يمكن أن يوجد بدون ترتيب؛ لأنه تأليف لمبادئ بحسب حركة الذهن فلابدّ أن يقع بعضها في أول الحركة وبعضها في آخرها فيكون هناك تقدم وتأخر.

هذا كله إذا أخذ الترتيب والتأليف مطلقين، وأما إذا أخذا معيّنين فالترتيب المُعيَّن يستلزم التأليف المُعيَّن من غير عكس وذلك لأن خصوصية التأليف بخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معاً فالتأليف من (أ) (ب) (ح) مع تعيُّنه يمكن أن يقع على هذا الترتيب المُعيَّن وأن يقع على ترتيب آخر من الترتيبات الستّ الممكنة فيها فهذا التأليف الحاصل أعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئاً منها؛ بل يستلزم واحد منها لا بعينه إذا كان لتلك الأمور وضع حسي أو عقلي. (السيد الشريف).

[1] فيتناول النظر في البابين واما قول الامام في بعض كتبه: هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق آخر، فمبنيّ على ما اختاره من ان التصورات كلها ضرورية، فلا نظر عنده الا في التصديقات. (سيد)

واعتبر في المطلوب ان يكون غير حاصل، لامتناع تحصيل الحاصل، وهذا تعريف بالعلل الأربع - كما هو المشهور - ورسم لاعتبار الخارج فيه والإشكال الذي استصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع أنه يصح التعريف بأحدهما على رأي المتأخرين حتى غيّروا التعريف إلى تحصيل أمرٍ أو ترتيب امور فليس من تلك الصعوبة في شيء، اما اولاً فلأنّ التعريف بالمفردات انّما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك، والمشتق، وان كان في اللفظ مفرداً، الا انّ معناه شيء له المشتق منه فيكون من حيث المعني مركباً.

وأما ثانياً فلأن الفصل والخاصة لا يدلان على المطلوب الا بقرينة عقليّة موجبة لانتقال الذهن إليه فالتركيب لازم، واما ان التعريف بالعلل تعريف بالمباين فجوابه: ان معناه ليس ان العلل أنفسها معرّفات للماهيّة بل الماهيّة تحصل لها باعتبار مقايستها إلى العلل امور لا تباينها وتحمل عليها، فربما يحصل لها بالقياس إلى كل علّة محمول، وربّما يحصل لها بالقياس إلى علتين أو اكثر فتعريف الماهيّة بتلك الامور المحمولة عليها فتكون هي معرفة لها من حيث القياس إلى العلل.

ويمكن ان يقال ايضاً: العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللاً بالحقيقة بل قيل انّها علل على سبيل التشبيه والمجاز، وهذا التعريف انّما هو على رأي من زعم انّ الفكر أمر مغاير للإنتقال[١]، وأمّا من جعله نفسه فقد عرّفه بانّه حركة ذهن

---

[١] **الاتفاق واقع على ان الفكر والنظر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات. ولاشك انا اذا اردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف الى ان تجد مبادي هذا ⬅**

الإنسان من المطالب نحو المبادي والرجوع عنها إلى المطالب، فما منه الحركة الاولى المطلوب المشعور به من وجه، وما فيه هي الصور العقلية المخزونة عند العقل والنفس ومإليه الحد الأوسط والذاتي والعرضي، ومنه الحركة الثانية وما هي فيه من الحدود والذاتيات والعرضيّات لترتّبها ترتيباً خاصاً ومإليه تصوّر المطلوب أو التصديق به، فالحركة الاولى تحصّل المادة[1]، والثانية تحصّل الصورة، وحينئذٍ يتم الفكر[2] وبإزائه الحدس، اذ لا حركة له وهو مختلف في

المطلوب، ثم تتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب. فهناك انتقالان، ويلزم الانتقال الثاني ترتيب المبادي، فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الانتقالين، اذ به يتوصل من المعلوم إلى المجهول توصلا اختياريا للصناعة فيه مدخل تام، فهو الفكر. واما الترتيب المذكور فهو لازم له بواسطة الجزء الثاني.

وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك التريب الحاصل من الانتقال الثاني، لأن حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما، واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر، الا ان الثاني لازم له اذ لا يوجد بدونه قطعا، والأول لا يلزمه بل هو أكثري الوقوع معه. فالنزاع انما هو في اطلاق لفظة الفكر لا بحسب المعنى ومختار الاوايل التقيد بهذه الصناعة - كما سننبه عليه -. والحركتان مختلفتان في المسافة لكن منتهى الاولى مبدأ الثانية - وان اختلفت الجهة -. (سيد)

[1] أي هو بمنزلة المادة أعني مبادئ المطلوب التي يوجد معها الفكر بالقوة. (سيد)

[2] الفكر يطلق على معانٍ ثلاثة: الأول حركة النفس في المعقولات أيّ حركة كانت وهذا هو الفكر الذي يعَد من خواص الإنسان ويقابله التخيُّل وهو حركتها في المحسوسات.

الكم كما ان الفكر مختلف فيه وفي الكيف وينتهي إلى القوّة القدسيّة الغنية عن الفكر.

اذا انتقش هذا على صحائف الاذهان فلنشرع في تقرير البرهان فنقول:

اما **الدعوى الاولى** فلأنّ كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق لو كان ضرورياً لم يحتج في تحصيل شيء منهما إلى نظر، والثاني باطل، ضرورة احتياجنا في بعض التصورات والتصديقات إليه، وهذا أولى مما قيل لو كان

والثاني: حركتها من المطالب المشعور بها بوجه ما مترددة في المعاني الحاضرة عندها لمبادئها إلى أن يجدها ويرجع منها إلى تلك المطالب أعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى المنطق.

والثالث: هو الحركة الأولى من هاتين الحركتين وحدها من غير أن تؤخذ الحركة الثانية معاً وإن كانت هي المقصودة منها وهذا هو الفكر الذي يستعمل بإزائه الحدس فإنه الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب إلى المبادئ وإن كان تدريجياً تقابلاً يشبه تقابل الصاعدة والهابطة لكن الشارح جعل الحدس بإزاء مجموع الحركتين فإنه لا يجامعه في شيء معيّن أصلاً ويجامع الحركة الأولى كما إذا تحركت في المعقولات فاطلع على المبادئ مترتبة فانتقل إلى المطلوب دفعة. وأيضاً الحدس عدم حركة في مسافة فلا تقابل الحركة في مسافة أخرى والتحقيق أن الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر بأيِّ معنى كان إذ قد اعتبر في مفهومه الحركة وفي مفهوم الحدس عدمها وأما بحسب الوجود بالنسبة إلى شيء معيّن فلا يجامع مجموع الحركتين ويجامع المعنى الأول والثالث كما تحققته. (السيد الشريف)

كذلك لما جهلنا شيئاً، لأنّ الجهل لا ينافي الضرورة فانّ كثيرا من الضروريات كالتجربيات وما لم يتوجّه إليه العقل يجهل ثم يعقل.

واما **الدعوى الثانية:** فلأنه لو كان كل من كل منهما نظرياً لم نقدر على اكتساب شيء منهما، وفساد الثاني يدل على فساد المقدّم، بيان الملازمة: ان اكتساب النظري انّما يكون بعلم آخر، واكتسابه ايضاً يكون بآخر ... وهلم جراً، فانّ عادت سلسلة الاكتساب يلزم الدور، أو ذهبت إلى غير النهاية يلزم التسلسل، وهما يستلزمان امتناع القدرة على الاكتساب، امّا الدور فلأنّه يفضي إلى توقف المطلوب على نفسه قبل حصوله، واما التسلسل فلتوقف حصوله حينئذٍ على إستحضار ما لا نهايته له[1] وانّه محال.

---

[1] إن أراد توقفه على استحضار ما لا يتناهى فهو مُسلَّم؛ لأن الأفكار المتسلسلة معدات لا تجامع المطلوب والعلوم التي تعلق بها تلك الأفكار لا يجب مجامعتها إياه فإن العلم اليقيني بمساواة المثلث لقائمتين حاصل للمهندس مع غفلته عن تفاصيل مبادئه.

وإن أراد توقفه على استحضاره ولو في أزمنة غير متناهية فاستحالته مُسلَّمة؛ لجواز أن تكون النفس قديمة قد حصلت مبادئ المطلوب الذي يطلبه الأن على التعاقب في أزمنة لا تتناهى.

وجوابه إن كلامنا هذا مبنيٌّ على حدوث النفس الناطقة وقد برهن عليه في الحكمة ولا شكَّ أن استحضار أمورا غير متناهية في أزمنة متناهية أيضاً محال كاستحضار إياها دفعة واحدة.

وربّما يورد هاهنا اعتراضات:

الاوّل: انّه ان اردتم بـ(**التصور**) التصور بوجهٍ ما، فلم قلتم: انا نحتاج في حصول شيء منها إلى نظر، ومن البيّن انّه ليس كذلك إذ كلّ شيء يتوجه إليه العقل فهو متصور بوجه ما. وان اردتم به التصور بكنه الحقيقة فلا نسلّم انّ الكل لو كان نظريا دار أو صار متسلسلا، وانما يلزم ذلك لو لم ينته سلسلة الاكتساب التصور بوجه ما.

والجواب من وجهين:

الاوّل: الاكتساب اما ان ينتهي إلى التصور بوجه ما أو لا ينتهي، وايّا ما كان

لا يُقال: فعلى هذا فلا حاجة إلى بناء الكلام على حدوث النفس؛ لأن النفس إذا شعرت بمطلوب من وجه توَّجهت منه إلى مباديه ثم رجعت منها إليه ففي هذا الزمان المتناهي يجب عليها استحصال تلك المبادئ بأسرها أو ملاحظتها برمَّتها فإذا كانت المبادئ غير متناهية لم تقدر النفس على شيء منها سواء كانت حادثة أو قديمة.

لأنا نقول: الواجب في ذلك الزمان استحضار المبادئ القريبة بتفاصيلها دون البعيدة والذي يكشف عنه أن كون الكل كسبيّاً مع التسلسل أن يكون اكتساب كل مطلوب بعلم آخر واكتسابه أيضاً بعلم آخر إلى ما لانهاية له، وأما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم التي تعلقت هي بها دفعة واحدة أو في زمان متناهٍ فليس بلازم؛ بل جاز حصولها متعاقبة في أزمنة لا تتناهى فإن ذلك كافٍ في حصول المطلوب الحاضر كالدورات الفلكية التي لا تتناهى في حصول الدورة الحاضرة على رأيهم. (السيد الشريف)

يلزم الدور أو التسلسل، اما ان لم ينته فظاهر، واما ان انتهى فلأن ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه فكذلك، وان كان متصوراً بوجه آخر ننقل الكلام إليه حتّى يلزم التسلسل في التصورات.

الوجه الثاني: ان المراد بالتصور مطلق التصور اعمّ من ان يكون بوجه ما أو بكنه الحقيقة.

لا يقال: العام لا يتحقق الا في ضمن الخاص، وقد بيّن بطلانه.

لأنّا نقول: فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه[1]، ولا يلزم من عدم تحققه

---

[1] بل يجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد من حيث او مع قطع النظر عما هو في ضمنه، كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شئ من انواعه. فليس يظهر كونه جوابا لذلك التقرير اللائق بالمقام بل هو جواب عما يورد في التقسيمات من ان مورد القسمة لا تحقق له الا في ضمن قسم من اقسامه. واذا اخذ من حيث تحققه في هذا القسم لم يتناول القسم الآخر وبالعكس. وان اخذ من حيث هو متحقق فيهما لم ينقسم الى شئ منهما. فيجاب: بانا نلاحظ المقسم نفسه مع قطع النظر عن تحققه في قسميه، ثم نقسمه اليهما. وقد يقرر السؤال: بأن مطلق التصور لما انحصر تحققه في قسميه جاز ان يجعل عنوانا للحكم على أفراد كل منهما على حدة دون افرادهما متحققة. وحينئذ يجاب: بأنه يجوز ان يلاحظ مفهومه من حيث هو ويجعل عنوانا للحكم على جميع الأفراد معاً. وانه تعسف ظاهر،

أما أولاً: فلأن هذا السؤال مما لا يشتبه بطلانه على أحد.

وأما ثانيا: فلأنه لا يطابق قوله: (وقد تبيّن بطلانه) اذ قد جعل بطلان الخاص دليلا على بطلان العام فتبّصر ولا تغفل والله الموفق.

الا في ضمن الخاص عدم ارادته الا في ضمنه.

الثاني: ان قولكم: لو كان الكل نظريًا يلزم الدور أو التسلسل، والقضايا التي ذكرتم في بيانها نظرية على ذلك التقدير فلا يمكنكم الاستدلال بها والا يلزم الدور أو التسلسل، وهذا الشك اورد بطريق النقض بان يقال: ما ذكرتم من الدليل لا يتمّ بجميع مقدماته، فانّه لو اريد تمامه يلزم الدور أو التسلسل، لانّ القضايا المذكورة فيه كسبيّة على ذلك التقدير فيحتاج إلى كاسب ويعود الكلام فيه

هذا وقد قيل: الحكم بان العام لا يتحقق الا في ضمن الخاص انما يصح في الموجودات الخارجية فان الانسان - مثلا - لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده مع انه يوجد في الذهن مجردا عن خصوصيات الافراد. واما الموجودات الذهنية فليست كذلك لأن العام يتحقق هناك في ضمن الخاص تارة ويتجرّد عنه أخرى، ومطلق التصور لا وجود له في الخارج بل في الذهن فقط، فلا يصح: انه لا يتحقق الا في ضمن الخاص. فيندفع السؤال بهذا ايضا.

وفيه بحث: لأن تحقق العام في الخارج هو حصوله في بنفسه، وذلك لا يكون الا في ضمن الخاص وليس علما به، وتحققه في الذهن انما هو حصوله فيه بصورته التي هي علم به وكذا الحال في العام الذهني فان له تحققا فيه بنفسه وليس علما به وهذا بالنسبة اليه كالوجود الخارجي بالقياس الى ما يوجد في الخارج. وتحققا فيه بصورته التي هي علم به وهذا بالقياس اليه كالوجود الذهني للموجودات الخارجية تلك. فالعام سواء كان خارجيا أو ذهنيا له تحققان: تحقق هو حصوله بنفسه، ولا يكون الا في ضمن فرد من أفراده. وتحقق هو حصوله بصورته، وذلك قد يكون مجردا عن خصوصيات افراده الا ان كلا حصولي الذهن لما كان في الذهن اشتبه احدهما بالآخر كما في قوله: (فكم من مصدّق لم يعرف معنى التصور). (سيد)

فيدور أو يتسلسل.

والجواب عنه: انا لا نسلّم ان تلك القضايا كسبيّة على ذلك التقدير، بل بديهّية غاية ما في الباب استحالة ذلك التقدير. سلمناه لكن لا نسلّم انّها لو كانت كسبيّة على ذلك التقدير لاحتاجت إلى كاسب، وانّما يلزم لو كانت كسبيّة في نفس الأمر وهو مسلّم - وان اورد على سبيل المناقضة - فان منع بداهة القضايا المذكورة فلا يكاد يتوجه، لانّ المعلل ما ادعى بداهتها بل صحتها في نفس الأمر وان منع صدقها، فلا يخلو اما ان يمنع صدقها في نفس الأمر أو على ذلك التقدير فظاهر انّه لا يمكن التفصي عن المنع الاول، بل افحام المعلّل لازم،

وأما المنع على ذلك التقدير فبأن يقال: لانسلّم صدق تلك القضايا على ذلك التقدير، وتبيّن توجيه المنع بانّها كسبيّة على ذلك التقدير والكسبي يمكن تطرق المنع،

أو يقال: هب ان تلك القضايا معلومة الصدق في نفس الأمر، لكن لا نسلّم انّها معلومة على ذلك التقدير، وكيف تكون معلومة على ذلك التقدير وهي كسبيّة على ذلك التقدير، فلو كانت معلومة يلزم الدور أو التسلسل، فهو منع مندفع بالترديد فانّ تلك القضايا لما كانت صادقة في نفس الأمر فلا يخلو : إما ان تكون صادقة على ذلك التقدير أو لايكون، وأيّاً ما كان يحصل المطلوب، أما إذا كانت صادقة على ذلك التقدير فلتمام الدليل سالما عن المنع المذكور، واما اذا لم تكن صادقة فلكون التقدير منافياً للواقع حينئذٍ، ومنافي الواقع منتفٍ في الواقع.

الثالث: انّ لزوم التسلسل مبنيّ على انّ التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق

وبالعكس، فالاولى ان يقول ليس كل من كل منهما نظرياً، لأنا نعلم بعض التصور أو التصديقات بالضرورة كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

أو نقول: لو كان العلوم التصورية والتصديقية نظرية لامتنع حصول علم هو اوّل العلوم، والتالي باطل. اما الملازمة فلأن كلّ علم فرض لابدّ ان يتقدّمه علم آخر على ذلك التقدير فلا يكون اوّل العلوم.

واما بطلان الثاني فلأن الإنسان في مبدء الفطرة خال عن سائر العلوم ثم يحصل له التصور والتصديق وهو علم اوّل .

قال: بل البعض...

* * *

أقول: لما ابطل ان كل واحد من التصورات أو التصديقات ضروري أو نظري، لزم ان يكون البعض من كل منهما ضرورياً والبعض الآخر نظرياً.

فان قلت: كذب الموجبتين الكليتين[1] لا يستلزم إلا صدق السالبتين

---

[1] يريد ان الذي ثبت فيما تقدم في التصور هو كذب قولنا:(كل تصور ضروري) وكذب قولنا: (كل تصور نظري) وليس يلزم من كذب هاتين الموجبتين الكليتين الا صدق نقيضيهما الذين هما السالبتان الجزئيتان اعني قولنا: (ليس بعض التصورات ضروريا وليس بعض التصورات نظريا) لكن السالبة الأولى لا يستلزم ألموجبة ←

الجزئيتين، وهما أعم من الموجبتين الجزئيتين، وصدق الأعم لا يستلزم صدق الأخص.

قلنا: ان لنا تصورات وتصديقات، فالموجبة والسالبة يتساويان.

اذا تقرّر هذا فنقول: اما أن لا يمكن اقتناص النظريات من الضروريات أو يمكن، والاول باطل لأن من علم لزوم أمر لآخر ثم علم وجود الملزوم أو عدم اللازم علم بالضرورة من ذلك وجود اللازم، ومن هذا عدم الملزوم، وايضاً من حصل عنده ان كل (ج) (ب) و كل (ب) (أ) فلا بدّ ان يحصل عنده ان كل (ج) (أ) فتعيّن ان اكتساب النظريّات من الضروريات ممكن في الجملة، سواء كان بالذات أو بواسطة، فلا يخلو إما ان يقال: كل مطلوب من كل ضروري اوليّ وهو البطلان، أو يكون لكل واحد من المطالب ضروريّات مخصوصة وطرق معيّنة مثل

الجزئية القائلة: (بعض التصورات لا ضروري) اي نظري. وكذا الثانية لا يستلزم كون بعض التصورات لا نظري اي ضروري، لأن السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة.

ولك ان تقول: ان قولنا (ليس بعض التصورات ضروريا) معناه: ليس بعضها لا نظريا فيكون سالبة معدولة فلا يستلزم الموجبة المحصلة القائلة: (بعض التصورات نظري). وكذا قولنا: (ليس بعض التصورات نظريا) معناه: ليس بعضها لا ضروريا، فلا يستلزم قولنا :(بعض التصورات ضروري) لأن السالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة.

وبالجملة: النظري بمعنى: اللا ضروري، والضروري بمعنى: اللا نظري. فان شئت اعتبرت ذلك في الموجبتين، وان شئت اعتبرته في السالبتين، وقس حال التصديقات على ما قررناه لك في التصورات. (سيد)

الحدّ والرسم في التصورات، والقياس والتمثيل في التصديقات، وحينئذ امّا ان يحصل المطلوب من تلك الضروريات والطرق كيفما وقعت، وهو ظاهر الاستحالة، أو لا يحصل الا اذا كانت على شرائط و أوضاع مخصوصة كمساواة المعرّف، وتقدمه في المعرفة، وكونه اجلى في التصور، وايجاب صغري الشكل الاوّل، وكلّية كبراه في التصديق، وحينئذٍ اما ان يعلم وجود تلك الطرق والشرائط وصحتها بالضرورة أو لا، والاول باطل وإلا لم يعرض الغلط في انظار العقلاء، ولم يعتور الضلال لآراء العلماء، ولكن بعض العقلاء يناقض بعضاً في مقتضى الافكار، بل الإنسان الواحد يناقض نفسه بحسب اختلاف الأنظار، فمسّت الحاجة إلى علم يتعرف منه تلك الطرق والشرايط وهو المنطق.

لا يقال: لا نسلّم انّها لو كانت ضروريّة لم يقع الغلط في الأفكار، وانما يلزم ذلك لو كان وقوع الغلط من جهة الإختلال بها وهو مسلّم لجواز ان يكون وقوعه لاجل فساد المادّة.

لانّا نقول: تلك الطرق والشرائط تراعي جانب المادة رعايتها جانب الصورة، فلو كانت معلومة بالضرورة لم يقع الغلط لا في الصورة ولا في المادة. أو نقول: وقوع الغلط اما من جهة الصورة أو من جهة المادة وأيّاً ما كان يتم الكلام، اما اذا كانت من جهة الصورة فظاهر، وامّا اذا كانت من جهة المادة فلأن الغلط من جهة المادة ينتهي بالآخرة إلى الغلط من جهة الصورة لأنّ المبادئ الاول بديهيّة فلا يقع الغلط فيها أصلاً، فلو كانت صحيحة الصورة كانت المبادئ الثواني ايضاً صحيحة وهلّم جرّا، فلا يقع الغلط حينئذٍ اصلا فيها.

فقد بان انّ وقوع الغلط في الفكر لابدّ وأن يكون لفساد صورة في سلسلة الاكتساب المنتهيّة إلى المبادئ الضروريّة. نعم يتّجه ان يقال: عدم وقوع الغلط انّما يلزم لو كانت معلومة وضروريّتها لا يستلزم ذلك، وعلى تقدير العلم بها انّما لم يقع الغلط اذا روعيت والعلم بها لا يوجب رعايتها، والحقّ انّ هذه المقدمة مستدركة في البيان، فانّ اثبات الاحتياج إلى المنطق لا يتوقف على ذلك، نعم اثبات الاحتياج إلى تعلمه موقوف عليه، لكن المدّعي ليس ذلك. وكذلك تقسيم العلم إلى التصور والتصديق مستدرك، اذ يكفي ان يقال: العلوم ليست بأسرها ضرورية ولا نظرية، إلى آخر البيان.

* * *

تعريف المنطق

قال فاحتيج إلى ...

* * *

أقول: هذه اشارة إلى تعريف المنطق، فـ(القانون) لفظ سرياني، روي انّه اسم المسطر بلغتهم. وفي الاصطلاح: مرادف لـ(الأصل) و(القاعدة) وهو أمر كلّي منطبق على جزئياته عند تعرّف احكامها منه، وبالتفصيل: مقدمة كليّة[١] يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتّى يخرج الفرع من القوّة إلى الفعل. ولا خفاء في ان المنطق كذلك لانطباقه على جميع المطالب الجزئيّة عند الرجوع إليه،

---

[١] وجه كونه تفصيلا: انه علم به ان الأمر الكلي المذكور أولا أريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا - وان ذهب اليه بعض القاصرين -. وعلم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الأمر الكلي - كما يتبادر اليه الوهم - اذ ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون له أحكام يتعرف جزئيات موضوع تلك المقدمة فان لها احكاما يتعرف منها، وعلم أيضا ان تلك الأحكام منطوية في تلك المقدمة المشتملة عليها بالقوة،

فهذا الإشتمال هو المراد بانطباق الأمر الكلي على جزئيات موضوعة باعتبار احكامها التي تتعرف منه. فقد فصّل في هذه العبارة أمورا ثلاثة اجملت في العبارة الأولى، وانما وصف المقدمة بالكلية، لأن المقدمة الجزئية أو الشخصية لا تسمى قانونا ولا أصلا و قاعدة وضابطة. وانما قال: (يصلح ان يكون كبرى) مع ان هذه الصلاحية لازمة للمقدمة الكلية، أشارة الى ان تسميتها بالقانون وايرادها فيه انما هي باعتبار هذه الصلاحية فيكون من الأمور التي اعتبر فيها الإضافة. (سيد)

والمعلومات يتناول الضرورية والنظرية، والمجهولات التصوريّة والتصديقية. وانّما لم يقل: يفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريّات إلى النظريات - كما ذكره صاحب الكشف - لئلا يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر إليه الفهم من تلك العبارة، فصرّح بالمقصود جرياً على وتيرة الصناعة.

والمراد بقوله: (**بحيث لا يعرض الغلط في الفكر**) عدم عروضه عند مراعات القانون على ما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ في الفكر بسبب الإهمال

هذا مفهوم التعريف واما احترازاته: فالقانون - كالجنس - يشمل سائر العلوم الكليّة، واحترز به عن الجزئيات. وباقي القيود كـ(الفصل) احترز به عن العلوم التي لا يفيد طرق الانتقال كالنحو والهندسة، وهذا التعريف مشتمل على العلل الأربع فان القانون اشارة إلى مادة المنطق فانّ مادته هي القوانين الكليّة.

وقوله: (**يفيد معرفة طرق الانتقال...**) اشارة إلى الصورة لانه المخصص للقانون بالمنطق، والى العلّة الفاعليّة بالالتزام وهو العارف العالم بتلك القوانين.

وقوله: (**بحيث لا يعرض الغلط...**) اشارة إلى العلّة الغائية، وانّما عرّفه بالعلل الاربع لأن المراد بيان حقيقة المنطق والتعريف بها يفيد حقيقة المعرّف، فإنّ وجود المعلول من لوازمها فاذا وجدت في الذهن يلزم وجوده حقيقة فيه.

لايقال: التعريف فاسد من وجهين: **الاوّل:** انّه تعريف بالمباين، امّا اوّلاً فلانّ المنطق علم والقانون من المعلومات، وامّا ثانياً فلأنه قوانين متعدّدة فلا يصدق عليه القانون. **الثاني:** إن التعريف دوري لأن معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق

فيتوقف تحقيقه على معرفة طرق الاكتساب، فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه، فيلزم الدور.

لانّا نجيب عن الاول: بأنّ المنطق قد يطلق ويراد به معلوماته، كما يقال: (فلان يعلم المنطق) وقد يطلق ويراد به نفس العلم، والمراد - هاهنا - المعلوم، فاندفع الاشكال.

وعن الثاني: بانّ المراد بـ(القانون): القوانين المتعدّدة، الا انّها لما اشتركت في مفهوم (القانون) وكان المقصود تعريف المنطق من حيث انّه علم واحد عبّر عنها به.

وعن الثالث: بانّا لا نسلّم انّ معرفة طرق الاكتساب جزء المنطق، وانّما يكون ان لو لم يكن المراد بها جزئيّاته المتعلّقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم المنبّه على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيّات، وقوله: **(الا نادراً)** لا دخل له في التعريف، فقيل: انّه متعلق بجملة **(لا يعرض الغلط...)**. واعترض بأنّ المفكر إن راعى القوانين المنطقيّة لم يقع الغلط له اصلاً، والا فغلطه يكون اكثر بـ(الا نادراً).

وقيل: انّه متعلّق بقوله: **(فاحتيج...)** فانّ بعض الناس - كالمؤيّد بالقوّة القدسيّة - لا يحتاج إليه.

وأورد: بأنّه لم يتوجّه السؤال الثاني حينئذٍ، ويمكن ان يوّجه القولان:

امّا الاوّل: فلأن لتحصيل العلوم مراتب يتفاوت كمالاً ونقصاناً، وكما انّه ينتهي في الكمال إلى حد لا يقع الخطأ اصلاً، كذلك في جانب النقصان ينتهي إلى حدّ ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه كما اذا كان متناهياً في البلادة، حتى لو قدّر أنه وقف على جميع القوانين المنطقيّة وعرض افكاره عليها، اخطأ لبلادته. وكان المصنف قد أومى إلى هذا المعنى في آخر قسم المنطق من هذا الكتاب فليطالع. وامّا الثاني: فلأن العلوم النظريّة على قسمين: ما يتطرق فيه الغلط[1]، وما ليس من شأنه ذلك، وهي العلوم المتسقة المنتظمة التي ينساق

---

[1] كالطبيعيات والآلهيات وغيرهما من العلوم المدوّنة وما ليس من شأنها ذلك وهي العلوم المتسقة المنتظمة التي ينساق لها الأذهان بلا كلفة. والسبب فيه ان المبادئ الأول لهذه العلوم بديهية ظاهرة المناسبة لمطالبها القريبة منها فلا يقع فيها غلط من حيث التصديق بها لبداهتها بل لأوليتها، ولا من حيث كونها مبادئ لتلك المطالب. وكذا الحال في مسائل تلك العلوم اذا صارت مبادئ لمسائل اخرى فانها يقينية بلا مرية، ومناسبتها لتلك الأخرى القريبة منها واضحة، وهكذا الى المطالب البعيدة من المبادئ الأول. وان الترتيب الواقع في مبادئ تلك العلوم - قريبة كانت او بعيدة - بديهي الانتاج فلا حاجة في تحصيل الافكار الصحيحة فيها الى قانون عاصم، لا في مودها ولا في صورها، وان احتيج هناك في تصور المعاني الاصطلاحي تنبيه سالم عن الخطأ نبهت عليها عرفت بلا كلفة.

ونزيدك بيانا فنقول: قد مرّ ان المطالب المخصوصة محتاجة الى مواد معيّنة وطرق جزئية، وان العلم بهذه المواد والطرق وشرائطها ليس ضروريا بالنسبة الى جميع تلك المطالب، لكنه يجوز ان يكون ضروريا بالقياس الى بعضها، ففي هذا البعض لا حاجة الى القوانين المنطقية، ومن ثمة يرى ان العارين عنها يكتسبون تصورات ⬅

الاذهان إليها من غير كلفة ومشقة، كالهندسيّات والحسابيات ولا احتياج لها إلى المنطق، انّما الحاجة إليه للقسم الاوّل، ولما كانت تلك العلوم قليلة بالقياس إلى العلوم التي من القسم الاوّل إستثناها بقوله: **(الا نادراً)** على معنى انّ الناس يحتاجون في اكتساب العلوم النظريّة إلى المنطق الا نادراً في بعض العلوم - لا لبعض الناس - حتّى يرد ما ذكروا.

هذا على قاعدة القوم، وقد اشار إليها صاحب الكتاب في تحرير السؤال الاوّل، وهي منظور فيها لأن تلك الامور إن كانت نظريّة فهي محتاجة إلى نظر، والنظر مجموع حركتين: حركة لتحصيل المبادئ، وحركة لترتيبها، ولا شك انّ تحصيل المواد وترتيبها يحتاجان إلى القوانين المنطقيّة، وعدم وقوع الخطأ فيها لا ينافي ذلك. وانّما سمّي هذا الفن (منطقاً) لأن النطق يطلق على النطق الخارجي،الذي هو اللفظ، وعلى الداخلي وهو ادراك الكليات، وعلى مصدر ذلك الفعل ومظهر هذا الانفعال. ولما كان هذا الفن يقوّي الأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث، لاجرم اشتق له اسم منه وهو **(المنطق)**.

قال: فان قيل المنطق ...

* * *

أقول: قد عورض في انّ المنطق محتاج إليه في اكتساب العلوم النظريّة.

وتقريرها ان يقال: ما ذكرتم من الدليل - وإن دلّ على مطلوبكم - لكن عندنا ما

وتصديقات بافكار صحيحة كما ينكشف لك ذلك في المعارضة الثانية، فالهندسيات والحسابات من هذا القبيل ولذلك كان الأوائل يبتدأون بها في تعاليمهم. (سيد)

ينفيه وذلك من وجهين:

الأوّل: لو افتقر اكتساب العلوم النظريّة إلى المنطق لزم الدور أو التسلسل، واللازم محال. بيان الملازمة: ان المنطق نظري يعرض فيه الغلط، لأنّه لو كان ضرورياً، أو نظرياً لا يعرض فيه الغلط، لم يقع فيه خلاف بين ارباب الصناعة، وحينئذٍ يفتقر اكتسابه إلى قانون آخر، وننقل الكلام إليه مرّة بعد أخرى، فان تناهت القوانين دار، وإلا تسلسل. ولما استلزم الدور والتسلسل اقتصر عليه. هذا توجيه على محاذاة ما في الكتاب، والأحسن ان يقال: انّ المنطق ليس ضرورياً وإلا لامتنع عروض الغلط في الأفكار لأن المبادئ الأول ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق الانتقال ضرورياً لم يمكن وقوع الغلط اصلا فيه فهو نظري فيحتاج اكتسابه قانون آخر، فإن وجد في سلسلة الاكتساب ما يفتقر إلى ما يفتقر إليه لزم الدور والا لزم التسلسل.

لا يقال: لا نسلّم لزوم التسلسل لجواز الانتهاء إلى قانون ضروري.

لأنّا نقول: المنطق هو العلم بجميع طرق الانتقال إلى النظريات، فانّها ان كانت تصورّية فطريق الانتقال إليها القول الشارح، وان كانت تصديقية فطريق الانتقال اليها الحجّة، فلا طريق انتقال الا وهو من المنطق، فلو كان نظرياً فأيّ طريقٍ يفرض للانتقال يكون نظرياً، والا لزم خلاف المقدّر.

الثاني: لو كان المنطق محتاجاً إليه في اكتساب العلوم النظريّة لما حصل الاكتساب بدونه، والتالي باطل لأن كثيراً من العلماء والنظّار مجرّدين عن هذه الآثار يكتسبون العلوم والمعارف مصيبين في الأفكار.

والمراد بـ(العلوم) هاهنا التصديقات، وبـ(المعارف) التصورات بناء على ما سبق من انّ المعرفة: ادراك البسيط، والعلم: ادراك المركب.

وتقرير **الجواب عن الاول**: إنّا لا نسلّم ان المنطق لو كان نظرياً يعرض فيه الغلط لزم التسلسل، وانّما يلزم لو كان نظرياً بجميع اجزائه وهو ممنوع، بل بعضه ضروري[١] وبعضه نظري يستفاد من الضروري منه بطريق ضروري، كما يكتسب

---

[١] القواعد المنطقية بعضها ضروري كقولنا: (الشكل الأول منتج) يتوقف جزم العقل بهما إلا على تصورات أطرافهما التي يكفيها التنبيه على مفهومات اصطلاحية كما إن القاعدتين بديهيتان كذلك الأحكام الجزئية المندرجة تحتهما فإنك إذا وقفت على قياس مخصوص على هيئة الشكل الأول مثلاً وعرفت معنى الإنتاج جزمت بأنه منتج بلا خفاء.

وبعضها نظرية كقولنا: (الشكل الثاني والثالث منتج) وكذلك الأحكام الجزئية تحتها أيضاً فإذا أردنا اكتساب النظري من القواعد المنطقية أخذنا القواعد الضرورية إما وحدها أو مع قضايا أخرى ضرورية غير منطقية ورتبناها ترتيبا جزئيا من الجزئيات التي يكون إنتاجها بديهيا فيحصل لنا العلم بالقاعدة النظرية ولا يحتاج حينئذٍ في تحصيلها إلى قانون آخر فإن تلك المبادئ الضرورية سواء كانت منطقية أو غيرها ظاهرة المناسبة لتلك القاعدة النظرية والترتيب الجزئي الواقع فيها غير بديهي الإنتاج فلا حاجة في النظر الموصل إلى قانون يستخرج هو منه؛ لا في تحصيل مادته ولا في تحصيل صورته وهذا معنى اكتساب نظري المنطق من ضرورية بطريق ضروري ولا يخفى أن مثل ذلك يتأتى في نظريات أخر، فبطل ما قيل من أن كل نظر يحتاج إلى قانون ميزاني. ⬅

غير المبين من الاشكال الاربعة من البيّن منها، وهو الشكل الاول بطريق بيّن، كالخلف والافتراض والعكس، فانّ الخلف يرجع إلى القياس الاستثنائي[١]،

لا يُقال: مناسبة الضروريات المنطقية لنظرياتها مستخرجة من الصناعة البرهانية والحكم بأن الترتيب العارض لها منتج يُستفاد من القواعد الضرورية لاندراجه فيها وهذا معنى كونه ضروريا.

لأنا نقول: الأول مستبعد جداً لحصول ذلك الاكتساب ممن لم يطّلع على تلك الصناعة، على أنّا نقول: تلك الصناعة إن كانت نظرية عاد الكلام إلى اكتسابها وإن كانت ضرورية فاستخراج المناسبة منها محتاج إلى مناسبة وترتيب مخصوصين فإن كانا ضروريين مستغنيين عن قانون الاكتساب فذاك وإلا احتيج في استخراجها عن ذلك القانون إلى مناسبة وترتيب مخصوصين آخرين وهكذا فيتسلسل. والثاني - مع ركاكة تأويله - باطل قطعاً؛ لأن هذا الترتيب الجزئي لو كان مستفاد من القانون الجزئي التوسط بينهما إلى جزئي آخر يحتاج فيه إلى ثالث وهكذا فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى جزئي ضروري لا يكون مستنبطاً من قاعدة كلية والأول باطل فتعيّن الثاني. (السيد الشريف)

[١] فيُقال لو لم يصدق المطلوب لصدق نقيضه وإذا صدق نقيضه كان صادقا مع المقدمة الصادقة وإذا صدقا انعقد كل منهما الشكل الأول وإذا انعقد لزم المحال فينتج لو لم يصدق المطلوب لزمه المحال ثم يُقال لكن المحال باطل فعدم صدق المطلوب باطل فالقياس الأخير الذي هو الموصل القريب استثنائي والأول مشتمل على أربع مقدمات:

الأولى: قاعدة منطقية ضرورية تتوقف على تصور معنى النقيض الذي يُستفاد من معرفة التناقض.

والعكس والافتراض إلى قياس منتظم من الشكل الاول فانّه يقال في العكس مثلاً: (متى صدقت القرينة صدقت صغراها مع عكس الكبرى وكلما صدقتا صدقت النتيجة، ينتج انّه متى صدقت القرينة صدقت النتيجة) وكذلك في الافتراض[1]

الثانية: قضية ضرورية فإن بديهية العقل حاكمة بأن ما صدق في نفس الأمر كان صادقا مع القضايا الصادقة فيها.

والثالثة: بديهية تتوقف على تصور الشكل الأول وكل واحد من تصوري النقيض والشكل الأول يكفيه التنبيه على الاصطلاح السالم عن الغلط.

والرابعة: قاعدة بديهية ميزانية منطقية هي أن الشكل الأول منتج وهذه القضايا الأربع البديهية قد عرض لها ترتيب جزئي بديهي الإنتاج على هيئة الشكل الأول كما إن ذلك القياس الأخير قد عرض لمقدماته ترتيب جزئي بديهي الإنتاج على هيئة القياس الاستثنائي الذي هو في نفسه بيِّن أيضاً كما مرّ وقد اكتسبنا نظري المنطق من القضايا البديهية بطريق ضروري من غير حاجة إلى قانون آخر.

[1] فيُقال متى صدقت القرينة صدقت إحدى مقدمتيها مع إحدى مقدمتي الافتراض فينعقد منهما هيئة الشكل الأول أو ما ينتهي إليه فينتج نتيجة ينعقد مع الافتراضية الأخرى على الهيئة المذكورة، وسيرد عليك تفاصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذا كانت الهيئات الجزئية المندرجة تحت الشكل الأول والقياس الاستثنائي بديهية الإنتاج وهي كافية في تحصيل المطالب المتعلقة بها فما الفائدة في جعل إنتاج مطلقيهما من مسائل هذا الفن؟!

قلت: هناك فائدتان:

على ما ستّطلِع على تفاصيله إن شاء اللّه.

وربّما يقرّر **الجواب**: بأن المنطق قسمان: ضروري ونظري، وهو على ثلاثة اقسام: اصطلاحات ينبّه عليها بتغيير الفاظ، وعبارات[1] كـ(الكلي) و(الجزئي)

إحداهما: أن تلك الجزئيات وإن كانت بديهية إلا انه إذا علم أنها مطابقة للقواعد التي تشهد بصحتها بديهة العقل حصل هناك طمأنينة فكأن بديهة عقلك قد تأيدت بشهادة العقلاء.

وثانيهما: إن القواعد النظرية تكتسب من هذه القوانين الضرورية ثم يستخرج من تلك القواعد أحكام الأنظار الجزئية المنطوية فيها فيحصل الاطلاع على أحوال الأفكار الجزئية المؤدية إلى المقاصد المطلوبة على الوجه الأتم الأغلب. (السيد الشريف)

[1] جعل الاصطلاحات من قبيل العلوم النظرية وذكر انه ينبه عليها اشارة الى انها قريبة جدا من البديهيات فهي في حكمها؛ قال صاحب القسطاس: من العلوم النظرية ما لا يحتمل الغلط بل هو بحيث اذا سمع علم بلا مشقة ويتعذّر الوقوف عليها بلا سماع كالمعرفات من الموضوعات والمصطلحات فانه اذا قيل المراد بالجنس كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وهذا الفصل يميّز الماهية تميّزا ذاتيا عما يشاكله قبله العقل بلا تكلف وفكر يحتاج فيه الى قانون واكثر باب الكليات من هذا القبيل وهكذا تعريف القضايا والتناقض والعكوس وتأليف الأقيسة وقال بعض المحققين المنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبه عليها وأوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شئ منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الأول فلابد من الاحتياج اليه. (سيد)

و(الجنس) و(الفصل) وما ينساق إليه الذهن لكونه من قبيل العلوم المتسقة المنتظمة، وكلاهما لا يحتاج اكتسابهما إلى المنطق، وما من شأنه ان يتطرق إليه الغلط، وهو قليل جداً فيستفاد من الضروري بطريق ضروري، وهذا أنسب بجواب السؤال الأول على الوجه الذي قرّره المصنف. والتقرير الاوّل أنسب بما ذكرنا، فإن قيل: القسم الضروري مع الطريق الضروري إن كان كافياً في اكتساب القسم النظري كان كافياً في سائر العلوم فلا حاجة إلى المنطق والا افتقر اكتساب إلى قانون آخر.

لا يقال: لا نسلّم انّه لو كفى في الاكتساب في المنطق يلزم ان يكون كافياً في اكتساب جميع العلوم، وانّما يلزم لو كانت الأفكار بأسرها واردة على القسم الضروري، وليس كذلك.

لانّا نقول: العلوم اما ان يتعلق بالقسم الضروري والنظري وأيّاً ما كان يلزم ان يكون القسم الضروري كافياً في اكتسابها، اما ان تعلّقت بالقسم الضروري فظاهر، واما ان تعلقت بالنظري فلأن القسم النظري كافٍ في اكتساب تلك العلوم. والتقدير: انّ الضروري كافٍ في اكتسابه، والكافي في الكافي في الشيء كافٍ في ذلك الشئ، فيكون الضروري كافياً في تلك العلوم ايضاً.

لا يقال: هب ان القسم الضروري كافٍ في سائر العلوم[1] الا انّ الاحاطة

---

[1] وذلك اذا أمكن ردّ جميع الأفكار الى الطرق الضرورية. لكن لا يخفى ان في هذا الرد صعوبة وزيادة عمل، وأيضا ربما تتغير المقدمات عن أوضاعها الطبيعية فتنبو عن الأذهان. فالإحاطة بجميع الطرق الضرورية والنظرية أصون للذهن عن الخطأ ⊂

بجميع الطرق أصوَن للذهن عن الخطأ للقدرة حينئذٍ على التمييز بين الصحيح والفاسد منها على أيّ ترتيبٍ وقع، ولا معنى للافتقار إلى المنطق الا هذا القدر[1].

لأنا نقول: القسم الضروري اما ان يستقل باكتساب المجهولات بحيث لا يعرض الغلط في الفكر البتة، فاستغنى عن المنطق، أو لم يستقل فيحتاج إلى قانون آخر. قلنا: لا نسلّم ان القسم الضروري مع الطريق الضروري ان كفى في سائر العلوم لم يفتقر إلى المنطق، إذ معنى (الكفاية) إن الضروري مع طريقه اذا حصل لأحد تمكّن من اكتساب النظري من غير حاجة إلى ضميمة، واذا حصلا تمكّن من اكتساب النظري سائر العلوم بواسطتهما، وهذا القدر لا ينافي الاحتياج اليهما، بل يوجبه. على ان الكافي في الكافي في الشيء لا يجب ان يكون كافيا فيه لاحتياجه إلى الواسطة ايضاً.

وعلى أصل الشبهة منع آخر، وهو انّا لا نسلّم انّ المنطق لو كان ضرورياً لم يعرض فيه الغلط، وانّما يكون لو كان معلوماً مُراعى، لكن لما لم يكن هذا الشق واقعاً لم يتعرض له.

وتقرير **الجواب عن الثاني:** ان المدعى كون المنطق محتاجاً إليه في الجملة، وتمكن بعض الناس من الاكتساب بدونه لا ينفي الحاجة إليه في الجملة، ضرورة ان استغناء البعض عنه لا يوجب إستغناء الكل، كما ان استنغاء الشاعر بالطبع عن

لحصول القدرة التامة على التمييز بين الصحيح والفاسد، فيسهل معها الاكتساب والاحتراز عن الخطأ. (سيد)

[1] أعني: توقف سهولتهما عليه، فاندفع عنه حينئذٍ. (سيد)

علم العروض، والبدوي عن علم النحو، لا يقتضي استغناء غيرهما عنهما. والتحقيق: ان تحصيل العلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق - كما سبقت الاشارة إليه - واما المؤيّد من عند اللّه بالقوّة القدسيّة[1] فهو لا يحصّل العلوم بالنظر بل بالحدس، فهي بالقياس إليه ليست نظريّة، والكلام في احتياج المطالب النظريّة.

واعلم: انّ المجهولات[2] قد تحصل معلومة، اما بمجرّد العقل اذا توجه إليها،

---

[1] لما اختار ان الافكار بأسرها لا بد لها من القوانين المنطقية، حكم بأن تحصيل العلوم بالنظر لا يتم بدونها. وخصّ السؤال الثاني بصاحب القوة القدسية، وأجاب: بأنه يحصّل العلوم بالحدس لا بالنظر. والقوم لما جوّزوا استغناء بعض الأفكار عن تلك القوانين، كالأفكار الواقعة على الترتيب البديهي الإنتاج في الموادّ الظاهرة المناسبة للمطالب، حكموا بأن العلوم المتسقة المنتظمة مستغنية عنها، وجعلوا السؤال الثاني متناولا للمؤيد وغيره. وأجابوا عنه: بأن الأصابة بالأفكار ربما كانت لوقوعها على الترتيب الضروري الاستلزام الذي يعلمه كل أحد، وربما كانت مطلقا ولكن من الإنسان المؤيد من الله تعالى بخاصية تكفيه الكسب، وهو الذي نسبته الى أصحاب النظر بقوانين المنطق نسبة البدوي الى المتعرب بالنحو، ونسبة الشاعر بالطبع الى الشاعر بالعروض، وقد عرفت ان الصواب ما ذهبوا اليه، وان الاحتياج ليس عاما لجميع الأنظار، لا بالقياس الى الناظر ولا بالقياس الى المنظور فيه، فإن البرهان الدال على الاحتياج لا يفيد العموم في شئ منهما، بل يدل على مفهومه في الجملة. (سيد)

[2] لما ذكر ان تحصيل العلوم النظرية محتاج الى المنطق - لا تحصيله بوجه آخر - اشتمل كلامه على ان للتحصيل طرقا متعددة، فأشار إليها إجمالاً بقوله: أما بمجرد العقل إذا توّجه اليها كالأوليات في التصديقات وكالتصورات التي تحصل بمجرد التفات النفس، وأما الإستعانة بما يحضر في الذهن عند حضورها فظاهرة

أو مع الاستعانة بما يحضر في الذهن عند حضورها، أو بقوّة أخرى ظاهرة كما في المحسوسات والتجربيات والمتواترات، أو باطنة كالوجدانيات والوهميّات، أو بالحدس وهو ان ينسخ المبادئ المترتبة للذهن دفعة، أو بالنظر فيكون هناك مطلوب يتحرك النفس منه طلباً لمبادئه، ثمّ يرجع منها إليه[1]، أو بالتعلم فلا يكون

في التصديق، كما في القضايا التي قياساتها معها. وربما أمكن ان يوجد مثل ذلك في التصورات، وهذا القسم يشبه الحدس من وجه، اذ ليس حصول المبادئ بتأمل بل بالبديهة ويشبه النظر من وجه آخر، لأن حصول تلك المبادئ انما يكون بعد تصورات الأطراف، والحدس قد لا يكون كذلك. (سيد)

[1] أي: قد جعلت التعلم قسيما للفكر مع انه قسم منه، لأن النفس تتفكر عند السماع من المعلم. فأجاب: بأن الأمر ليس كذلك، وذكر أقساما محتملة عند السماع: فالأول راجع الى الأوليات الا ان تصورات الأطراف قد حصلت بإعانة من الغير. والقسم الثاني من قبيل الفكر. والثالث من باب التعلم للتصديق ولا فكر له في ذلك، وفيه بحث: لأن المعلم لا يقدر على إلقاء القياس دفعة واحدة بل يورد شيئا فشيئا. والنفس تلاحظه كذلك باختيار منها الا يرى ان لها ان تعرض عما ألقاه اليها بأن تلتفت الى شئ آخر بحيث تذهل عن ذلك الملقى، وكذا الحال في إلقاء المعرفات اذا كانت مركبة. فلها في التعلم حركة للإختيار فيها مدخل فيكون من أقسام الفكر الا انه فكر خاص لغيره فيه مدخل أيضا. والضابط فيما ذكره من الأقسام في التحصيل: ان المجهولات ان لم تحصل من مبادئ معلومة فلا حاجة فيها الى هذا الفن، وان حصلت منها فاما ان يكون حصول تلك المبادئ بحركة الذهن في الصور العقلية الى ان يجدها ويرجع عنها، أو لا بحركة منه سواء كان بالتعلم او بالحدس، فالأول هو المحتاج اليه، والثاني مستغنى عنه بقسميه. (سيد)

المبادئ حاصلة بنظر أو سنوح، بل بسماعها من معلّم.

فان قلت: لابدّ ان يكون هناك فكر، لأن النفس تتفكر عند السماع.

فنقول: المعلم اذا اورد قضيّة فتصور المعلم اطرافها: فان لم يشك فيها يتبع التصديق التصور، وان شك، فأمّا ان يفكر في نفسه فيعلم لا بطريق التعليم أو يفيده المعلم القياس، فالعلم انّما هو مع القياس ولا فكر له فيه، فانّ الفكر حركة للنفس ينتقل بها من شيء إلى شيء طالباً لا واجداً، وليس في التعلم هذه الحركة، فالمحتاج إلى المنطق انّما هو تحصيل العلوم بالنظر لا بطريق آخر، ولما كانت العلوم بالقياس إلى الاذهان متفاوتة الحصول كان الاحتياج إلى المنطق يتفاوت بحسب ذلك.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني
في موضوع علم المنطق
الأعراض الذاتية والأعراض الغريبة

قال: الفصل الثاني ...

❊ ❊ ❊

أقول: من مقدّمات الشروع في العلم ان يعلم موضوعه لأن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات، فاذا علم ان ايّ شيء هو[1] موضوعه يتميز ذلك العلم عند الطالب فضل تميز حتّى كانه احاط بجميع ابوابه احاطة ما، ولمّا كان التصديق بالموضوعيّة مسبوقاً بالتصور وجب تصدير الكلام بتعريف موضوع العلم:

فموضوع كل علم: ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتيّة كبدن الإنسان لعلم الطب فإنه باحث عن احواله من جهة ما يصحّ ويزول عن الصحّة، وكأفعال المكلفين لعلم الفقه فانّه ناظر فيها من حيث تحل وتحرم، وتصح وتفسد.

وهذا التعريف لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان امور ثلاثة:

فالاوّل: (العرض) وهو المحمول على الشيء الخارج عنه.

---

[1] أشار بهذا الى ان مقدمة الشروع في العلم هو التصديق بأن الشئ الفلاني هو موضوع له. وانما قال: (فضل تميز) لأن أصل الإمتياز قد حصل بالتعريف، ولم يرد بـ (الإحاطة) أحاطة بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل، اذ قد حصل عنده قاعدة كلية هي: ان كل مسألة يبحث فيها عن كذا فهي من هذا العلم، فاذا استخرج منها فروعها تميّز عنده أبوابه ومسائله عما عداها تميّزا بالفعل، وأحاط بها إحاطة تامة. وفي لفظ (كان) تنبيه على ما ذكرناه. (سيد)

الثاني: (العرض الذاتي) وهو الذي يلحق الشيء لما هو هو أي لذاته، كلحوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوّة، أو يلحقه بواسطة جزئه سواء كان أعم كلحوقه التحيّز لكونه جسماً أو مساوياً كلحوقه التكلم لكونه ناطقاً أو يلحقه بواسطة أمر خارج مساوٍ كلحوقه التعجب لادراك الامور العجيبة المستغربة، وامّا ما يلحق الشيء بواسطة امر أخصّ، كلحوق الضحك للحيوان لكونه انساناً أو بواسطة امر اعمّ خارج كلحوق الحركة للأبيض لانّه جسم فلا يسمى عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً فهذه اقسام خمسة للعرض حصره المتأخرون فيها، وبيّنوا الحصر بأن العرض اما ان يعرض الشيء اولاً وبالذات أو بواسطة، والواسطة امّا داخل فيه أو خارج، والخارج امّا اعم منه أو مساوٍ، وزاد بعض الافاضل قسماً سادساً رأى عدّه من الاعراض الغريبة أولى وهو ان يكون بواسطة امر مباين كالحرارة للجسم المسخّن بالنار، أو شعاع الشمس، والصواب ما ذكره.

فإن قيل: نحن نقسم العرض هكذا اما ان يلحق الشي لا بواسطة لحوق شيء آخر أو بتوسّط، والوسط اما ان يكون داخلاً في الشيء أو خارجاً، إلى آخر القسمة، وحينئذٍ لا يمكن ان يكون الوسط مباينا لأن المباين لا يلحق الشيء وايضاً الوسط على ما عرّفه الشيخ ما يقرن بقولنا لانّه حين يقال: لانّه كذا فلابدّ من اعتبار الحمل والمباين لا يكون محمولاً.

قلنا: السؤال باقٍ[1]، لأن العرض الذي يلحق الشيء بلا توسّط لحوق شيء

---

[1] الا انه انتقل عن القسم الثاني الى القسم الأول توسط لحوق شئ بشئ آخر، وحمله عليه قد يكون بانتفاء اللحوق والحمل لا بانتفاء اللحوق المتوسط مطلقا كما اذا توسط هناك امر مباين، فليس القسم الأول منحصرا فيما يكون عارضا للشئ ⬅

أولا وبالذات، بل هو قسم منه لأن العرض الأولي اللاحق بالشئ لما هو، هو ما ثبت لشئ ولم يثبت لآخر، ولا يثبت لآخر إلا وقد ثبت له، ومعناه انه عارض لذلك الشئ حقيقة وليس عارضا لغيره كذلك بل لو عرض لغيره كان ذلك بتوسط عروضه للشئ لا على ان هناك عروضين بل عروض واحد منسوب الى الشئ أولا وبالذات والى الغير ثانيا وبالعرض، كالمشي للحيوان والانسان فانه عارض لهما عروضا واحدا، الا انه عارض للحيوان لذاته والإنسان بتوسطه.

ثم ان المعتبر في العروض الأولي هو انتفاء الواسطة في العروض، وهي التي تكون معروضة لذلك العارض دون الواسطة في الثبوت التي هي أعم، يشهد بذلك انهم صرّحوا بأن السطح من الأعراض الأولية للجسم التعليمي، مع ان ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه. وكذلك الخط للسطح، والنقطة للخط. وصرحوا بان الألوان ثابتة للسطوح أولا وبالذات. مع ان هذه الأعراض قد فاضت على محالها من المبدأ الفياض.

وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الأولي أعني سائر الأقسام ثبوت الواسطة في العروض كما يدل عليه قوله: وما لم يكن كذلك بل يكون له بسبب انه كان لشئ آخر فهو له ثانيا وبواسطة سواء لم تباينه الواسطة، كما مرّ من عروض المشي للأنسان بواسطة الحيوان أو باينته كعروض البياض للسطح بتوسط الجسم. ومن البيّن ان ليست النار ولا مماستها واسطة في عروض الحرارة للماء - وان كانت واسطة في ثبوتها له - فلا يكون المثال المذكور للمبائن مندرجا في الأعراض التي اعتبر فيها الواسطة في العروض بل الحرارة عارضة للجسم العنصري عروضا أوّليا، فيكون عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الأعم. واما ان الصورة النارية تقتضي الحرارة في جسمها دون الصورة المائية فلا اعتبار له هاهنا، اذ الكلام في عروض العوارض لمعروضاتها وانه هل هناك واسطة في ذلك العروض او لا، فعلى الثاني يكون

⬅ ذلك العارض من قبيل وصف الشئ لما هو حاله، وعلى الأول من قبيل وصفه بأحوال ما يتعلق به فالمثال المطابق للقسم السادس هو الأبيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المبائن له - كما صرح به الشارح -.

فان قلت: الواسطة هو المسطح وذكر السطح مساهلة في التمثيل.

قلت: ان اريد بالمسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو الأبيض حقيقة، وكذا الحال في الحركة التي هي الواسطة في عروض الزمانية للجسم.

ولعلك تقول: قد بحث عن الألوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي مع كونها عارضة له بواسطة مباينة - كما حققته - فكيف يعدّ العارض بتوسط المبائن عرضا غريبا؟

فنقول: لا شك ان المقصود في كل علم من العلوم المدوّنة بيان احوال موضوعه أعني أحواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره، ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته، فإن ما يوجد في غيره أيضا لا يكون من أحوال حقيقته بل من أحوال ما هو أعم منه، والذي أوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من أنواعه كان من أحوال ذلك النوع لا من أحواله الحقيقية، فحق هذين الحالين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الأعم والأخص.

ثم الأحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين:

أحدهما: ما هو عارض له وليس عارضا لغيره الا بتوسطه وهو العرض الأوّلي.

وثانيهما: ما هو عارض لشئ آخر له تعلّق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضه له بتوسطه ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع- سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه - أما مساويا له في الصدق او مبائنا له فيه ومساويا له في الوجود.

فالصواب ان يكتفى في الخارج بمطلق المساوي فان المبائن اذا قام ⬅

آخر، أو بلا وسط على ذلك التفسير لا يجب ان يكون عارضاً لما هو لجواز ان يكون لأمر مباين، بل الذي كان لشيء ولم يكن لآخر ولا يكون للآخر الا وقد كان له فهو للشيء أولاً وبالذات وما لم يكن كذلك بل يكون له بسبب انّه كان لشيء آخر فهو له ثانياً وبواسطة سؤال لم تباينه أو باينه كما تقول: جسم ابيض وسطح ابيض، فالسّطح أبيض بذاته والجسم أبيض لأن السطح أبيض، وكما انّ الحركة زمانية كذلك الجسم، لكن الزمان له ثانياً ولو كان المراد هناك ما ذكره لم يكن اثبات الاعراض الاوّلية من المطالب العلميّة، ضرورة انّ الذي بلا وسط بذلك المعنى بيّن الثبوت، والشبهة انّما نشأت من عدم الفرق بين الوسط في التصديق وبين الواسطة في الثبوت.

والشيخ صرّح بذلك في (كتاب البرهان) من (منطق الشفاء) مراراً وقال: فرق بين المقدّمة الاوّلية وبين مقدمة محمولها أوّليّ، لأن المقدمة الاوّلية ما لا يحتاج إلى ان يكون بين موضوعها ومحمولها واسطة في التصديق، واما الذي نحن فيه[1] فكثيراً ما يحتاج إلى وسائط[2].

بالموضوع مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العاري من الأحوال المطلوبة في ذلك العلم- على ما قررناه - ثم المطلوب فيه بيان إنيّتها أي ثبوتها للموضوع سواء علم لميّتها كما في البرهان اللمّي أو لا كما في البرهان الإنّي. (سيد)

(١) وهو ما محموله عرض أولي لموضوعه. (سيد)

(٢) كقولنا: (المثلث تساوي زواياه الثلاثة قائمتين) فان تلك المساواة عارضة للمثلث لما هو هو، ومع ذلك يحتاج في إثباتها له الى مقدمات متكثرة موقوفة على وسائط متعددة. (سيد)

وفي تعريف العرض الذاتي - على ما ذكروه - نظر، لأنّهم عدّوا ما يلحق الشيء لجزئه الأعم منه، وليس كذلك، لأن الأعراض الذي تعم الموضوع وغيره خارجة عن ان تفيده أثر من الآثار المطلوبة، إذ تلك الآثار إنما توجد في الموضوع، وهي توجد خارجة عنه و لا يرى ان علم الحساب انما جعل علماً على حدة لأن له موضوعاً على حدة وهو العدد، فينظر صاحبه فيما يعرض له من جهة ما هو عدد، فلو كان الحاسب ينظر في العدد من جهة ما هو كم لكان موضوعه الكم لا العدد.

فالأولى ان يقال: العرض الذاتي ما يلحق الشيء لما هو هو، أو بواسطة أمر يساويه كالفصل والعرض الاولي. أو يقال: ما يختص بذات الشيء ويشمل افراده اما على الاطلاق كما المثلث من تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين، أو على سبيل التقابل كما للخط من الإستقامة والإنحناء، فمنه ما يحمل على كلّية الموضوع لكن لا يكون ذلك الحمل لأمر أعم، ومنه ما لا يكون كذلك لكن لا يحتاج في عروضه إلى ان يصير نوعاً معيّناً يتهيّأ لقبوله، كما لا يحتاج الجسم في ان يكون متحركاً أو ساكناً إلى ان يصير حيواناً أو انساناً، بخلاف الضحك فإنه يحتاج إلى ان يصير انساناً، وايضا منه ما هو لازم مثل قوّة الضحك للإنسان، ومنه ما هو مفارق كالضحك بالفعل.

ووجه التسمية: اختصاصه بذات الشيء؛ وما لا يختص بالشيء بل عرض له لامر اعم أو يختص ولا يشمله بل يكون عارضاً له لأمر أخص يسمى عرضاً غريباً لما فيه من الغرابة بالقياس الى ذات الشيء.

الثالث: البحث عن الاعراض الذاتيّة، والمراد منه حملها اما على موضوع العلم وأنواعه وأعراضه الذاتية أو أنواعها كالناقص في علم الحساب على العدد والثلاثة والفرد وزوج الزوج، فهي حيث يقع البحث فيها تسمى (مباحث) ومن حيث يسئل عنها (مسائل) ومن حيث يطلب حصولها (مطالب) ومن حيث تستخرج من البراهين (نتائج) فالمسمى واحد وان اختلفت العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات.

واعلم ما عرّف به المصنّف موضوع العلم ليس يتناول[1] إلا الأعراض الأوليّة، و يخرج عنه الشيء بواسطة أمر مساوٍ داخل أو خارج. والتعويل على ما شيّدنا أركانه.

قال: والتصورات والتصديقات ...

* * *

أقول: قد سبق إلى بعض الأوهام ان موضوع المنطق الألفاظ من حيث انّها تدل على المعاني، وذلك لأنهم لما رأوا ان المنطق يقال فيه: إن الحيوان الناطق - مثلاً - قول شارح، والجزء الأول: جنس، والثاني: فصل، وإن مثل قولنا: (كل ج

---

[1] لأنه قال: (وكذا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لما هو هو ...) ومن زعم ان قوله: (لما هو هو) يتناول ايضا ما يلحقه بواسطة امر مساو - داخل او خارج -، فقد تعسّف بحمل اللفظ على ما لا يحتمله قطعا. والذي شيّد الشارح أركانه ما ارتضاه من تعريف العرض الذاتي على وجه يتناول العرض الأولي واللاحق بتوسط الأمر المساوي، دون الذي يلحقه لأمر أعم. (سيد)

ب وكل ب أ) قياس، والقضية الاولى صغرى والأخرى كبرى، وهي مركبة من الموضوع والمحمول، حسبوا ان هذه الأسماء كلّها بإزاء تلك الألفاظ[١] فذهبوا إلى انّها هي موضوعه.

وليس كذلك لأن نظر المنطقي ليس إلا في المعاني المعقولة ورعايته جانب الألفاظ إنما هي بالعرض كما سيلوّح به مقامه.

وذهب اهل التحقيق إلى انّ موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انّها ما هي في انفسها[٢]، ولا من حيث انّها موجودة في الذهن، فانّ ذلك[٣] وظيفة فلسفيّة. بل من حيث انّها توصل إلى المجهول، أو يكون لها نفع في ذلك الإيصال.

اما تصوير المعقولات الثانية فهو انّ الوجود على نحوين: في الخارج وفي الذهن وكما ان الأشياء اذا كانت موجودة في الخارج يعرض لها في الوجود

---

[١] فتوهموا ان تلك الأحكام جارية عليها، وأنها أمثلة لمسائل هذا الفن، فيكون المبحوث عنه والموضوع هو الكلي الشامل لها، أعني: الألفاظ من حيث أنها تدل على المعاني.

أو نقول: أراد أنهم حسبوا ان هذه الأسماء محمولة على تلك الألفاظ حقيقة، فيكون مسمياتها ألفاظاً كلية متناولة لها ولنظائرها. والذي يبحث عن أحواله في هذا الفن هو تلك المسميات المندرجة تحت الألفاظ من حيث أنها دالّة على المعاني. (سيد)

[٢] أي لا من جهة بيان خصوصيات حقائقها. (سيد)

[٣] أي بيان ماهياتها وكونها موجودة في الذهن وظيفة فلسفية، أي من الفلسفة الأولى التي هي العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات مطلقا من حيث هي. (سيد)

الخارجي عوارض مثل السواد والبياض والحركة والسكون ... كذلك اذا تمثلت في العقل عرضت لها - من حيث هي متمثلة في العقل - عوارض لا يحاذى بها امر في الخارج كالكليّة والجزئيّة فهي المسماة بـ(المعقولات الثانية) لانها في المرتبة الثانية من التعقل.

واما التصديق بموضوعيّتها فلأن المنطق يبحث عن أحوال الذاتي والعرضي والنوع والجنس والفصل والخاصّة والعرض العام والحد والرسم والحملية الشرطية والقياس والاستقراء والتمثيل من الجهة المذكورة، ولا شك أنها معقولات ثانية[1]

---

[1] فإن المفهوم الكلي إذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات: فباعتبار دخوله في ماهيتها تعرض لها (الذاتية)، وباعتبار خروجه عنها (العرضية)، وباعتبار كونه نفس ماهيتها (النوعية).

وما عرض له الذتية (جنس) باعتبار اختلاف افراده، و(فصل) باعتبار اخر. وكذلك ما عرض له العرضية اما (خاصة) أو (عرض عام) باعتبارين مختلفين. واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة أو مختلطة على وجه مختلف عرض لذلك المركب (الحديّة) و(الرسميّة).

ولا شك ان هذه المعاني، أعني: كون المفهوم الكلي جزء الماهية أو خارجا عنها أو نفسا لها الى غير ذلك من نظائرها ليست من الموجودات الخارجية، بل هي مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الأذهان. وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا أو اسقراء او تمثيلا فإنها بأسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الأذهان إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها. (سيد)

[1] من المراتب. فالقضية – مثلا – معقول ثان يبحث فيه عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركب بعضها مع بعض، فالانقسام والتناقض ←

فهي إذن موضوع المنطق وبحثه عن المعقولات الثالثة وما بعدها.

واعترض عليه أكثر المتأخرين: بأن المنطقي يبحث عن نفس المعقولات الثانية أيضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها، فلا تكون هي موضوعه، ولذلك عدل صاحب الكشف والمصنف عن طريقة المحققين إلى ما هو أعم فقالا: موضوعه التصورات أي: المعلومات التصوريّة والتصديقات أي المعلومات التصديقية، لأن بحث المنطقي عن أعراضه الذاتية فإنه يبحث عن التصورات من حيث انّها توصل إلى تصوّر مجهول أيضاً لا قريباً أي: بلا واسطة ضميمة كالحد والرسم، وأيضاً لا بعيداً لكونها كلية وذاتية وعرضية وجنساً وفصلاً

➲ والانعكاس والانتاج معقولات واقعة في المرتبة الثالثة من التعقل، فإذا حكم على أحد الأقسام أو أحد المتناقضين – مثلا - في المباحث المنطقية بشئ كان ذلك الشئ في الدرجة الرابعة من التعقل، وعلى هذا القياس فإن قيل: كما ان مفهوم القضية إنما يعرض لطبيعة النسبة الخبرية في الأذهان دون الأعيان، كذلك الإنقسام وأخواته يعرض لها هناك. فمن أين صارت هي معقولات ثالثة دون ذلك المفهوم؟

قلنا: من حيث ان العقل يعتبر أولا عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة، ثم يعتبر عروض تلك الأحوال لها، و هكذا الحال في سائر المراتب. ولو أمكن اعتبار عروض بعضها لتلك الطبيعة في المرتبة الثانية كان بهذا الإعتبار معقولا ثانيا. ومن ثم عدّ الشارح الذاتي والعرضي والنوع من المعقولات الثانية، مع أنها أقسام للكلي الذي هو معقول ثان. وعدّ منها الجنس والفصل والخاصة والعرض العام مع أن الأولين من أقسام الذاتي والأخيرين من أقسام العرضي. وسيرد عليك انه قد عدّها من المعقولات الثالثة. ومن الناس من يسمّي ما وراء المرتبة الأولى (معقولا ثانيا) سواء وقع في المرتبة الثانية أو ما بعدها من المراتب، ويؤيده ما سبق من التصوير. (سيد)

فإن مجرّد أمر من هذه الأمور لا يوصل الى التصور ما لم ينضم إليه أمر آخر يحصل منهما الحد والرسم.

ويبحث من التصديقات من جهة أنها توصل إلى تصديق مجهول أيضاً، لا قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل، أو بعيداً لكونها قضية وعكس قضية ونقيض قضية، فانّها ما لم ينضم إليها ضميمة لا توصل إلى التصديق.

ويبحث عن التصورات من حيث انّها توصل إلى التصديق أيضاً لا أبعد لكونها موضوعات ومحمولات فإنها انما توصل إليه اذا انضم إليها امر آخر يحصل منهما القضية، ثم ينضم إليها ضميمة أخرى حتى يحصل القياس والاستقراء والتمثيل. ولا خفاء في ان إيصال التصورات والتصديقات إلى المطالب - قريباً أو بعيداً - من العوارض الذاتية لها فيكون هي موضوع المنطق.

لا يقال: لا مسألة في المنطق مجهولها الايصال البعيدة أو الأبعد فلا يكون عرضاً ذاتياً يبحث عنه فيه[1].

---

[1] أي: المنطق يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للمعلومات التصورية والتصديقية، وتلك الأعراض لما كانت متكثرة يتعذّر تعدادها مفصّلة وكانت مشتركة في معنى الإيصال مطلقا عبّر عنها بـ(الإيصال) المنقسم الى القريب والبعيد والأبعد. فيكون الإيصال القريب الواقع محمولا من الأعراض المتشاركة في مطلق الإيصال.

ويحتمل ان يريد: المنطق يبحث عن الايصال القريب وعن أعراض مشتركة في الإيصالين الأخيرين. فإن الذاتية والعرضية والجنسية والفصلية يلاحظ فيها معنى الإيصال البعيد، وكذا الحال في القضية الحملية والشرطية ونظائرها، ←

لانّا نقول: المنطقي يبحث عن الأعراض الذاتية للتصورات والتصديقات، لكن لما تعذّر تعداد تلك الأعراض على سبيل تفصيل وكانت مشتركة في معنى الايصال عبّر عنها على سبيل الاجمال قطعاً للتطويل اللازم من التفصيل.

لايقال: كل ما يبحث عنه المنطقي اما تصور أو تصديق من الحيثية المذكورة، فلو جعل موضوعه التصورات والتصديقات يكون البحث عن نفس موضوعه لا عن عوارضه.

لأنا نقول: الحيثيّة المذكورة داخلة في المسائل خارجة عن الموضوع، فإن اعتبرت الحيثية المذكورة على انها خارجة عن التصديقات لم يكن مبحوثاً عنها، وان اعتبرت على انها داخلة لم يلزم ان يكون البحث عن نفس الموضوع لخروجها عن التصورات والتصديقات التي هي موضوعات. هذا تقرير كلامهم.

وفيه نظر لأنهم إن أرادوا بأن المنطق يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية إنه يبيّن تصوراتها فهو ليس من المسائل وذلك ظاهر. وإن أرادوا التصديق بها للأشياء فهو ليس من المنطق في شيء[1].

⬅ والموضوعية والمحمولية وشبهها يعتبر فيها الإيصال الأبعد، ولكن تلك الأعراض متعددة جدا أو مشتركة في الإيصال البعيد والأبعد فيعبر عنها بهما. (السيد الشريف)

[1] بل ذلك من وظائف الفلسفة الباحثة عن أحوال الموجود مطلقا. إذا تبين ان المفهومات التصورية قد تعرض لها الكلية والجزئية والعرضية والنوعية والجنسية والفصلية، لا غير ذلك مما وقع موضوعا في قسم التصورات. ⬅

لا يقال: المنطقي يبحث عن ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج والنوع ماهية محصلة، والجنس ماهية مبهمة، والفصل علة للجنس، واللازم البيّن وغيره موجودان في الخارج ... إلى غير ذلك مما ليس بحثاً عن المعقولات الثانية.

لأنا نقول: لا نسلّم انها من مسائل المنطق، فإن بحثه اما عن الموصلات إلى المجهولات أو عمّا ينفع في ذلك الايصال، ومن البيّن ان لا دخل لها في الايصال أصلاً بل انما يبحث عنها اما على سبيل المبادئ أو على جهة تتميم الصناعة بما

↩ وان المفهومات التصديقية يعرض لها كونها حملية او شرطية وقضية ونقيض قضية وعكس أخرى ... الى غير ذلك من المعقولات الثانية التي وقعت موضوعات في مسائل قسم التصديقات. وليس على المنطقي إلا تصويراتها التي هي من مبادئها التصورية، وان تعرّض لإثبات شئ منها كان ذلك على سبيل نقل المسألة مع برهانها من علم الى آخر لفائدة، بل ليس عليه إلا أن يبحث عن أحوال هذه المعقولات الثانية من الجهة المذكورة. وقد صرّح الرئيس بذلك في رسالة له في موضوع المنطق.

ثم ان الشارح كان قد كتب في مسودته بعد قوله:((فهو ليس من المنطق في شئ...) بهذه العبارة: (وأما البحث عن الذاتي والعرضي والجنس والفصل فهو من المعقولات الثالثة لأن مفهوم الكلي من المعقولات الثانية، وهو باعتبار الخروج عن الماهية وعدم خروجها عنها ذاتي وعرضي، وباعتبار انه كمال المشترك او مميّز جنس أو فصل. على أنك لو تصفحت المباحث المنطقية لا تجد بحثا إلا وهو من المعقولات الثوالث وما بعدها، فلا يستقيم الذهاب الى اعتبار موضوعه أعم من المعقولات الثانية). وكان انما حذفها لأن إثبات هذه العوارض ليس من مسائله، كما عرفت. وأيضا بين مفهومها وبين ما صدق نوع منافرة وهو انها عدها أولا من المعقولات الثانية وجعلها هنا في المرتبة الثالثة. (السيد الشريف)

ليس منها، أو لإيضاح ما يكاد يخفى تصوره على أذهان المتعلمين.

على انهم[1] إن عنوا بـ(المعلومات التصورية) و(التصديقية) ما صدقتا عليه من الأفراد، يلزم ان يكون جميع المعرّفات والحجج في سائر العلوم بل جميع المعلومات التي من شأنها الإيصال موضوع المنطق، وليس كذلك، ضرورة ان المنطق لا يبحث عنها اصلاً.

وان عنوا بهما مفهوميهما يلزم ان لا يكون المنطق باحثاً عن الاعراض الذاتية لهما لأن محمولات مسائله لا يلحقهما من حيث هما هما، بل لأمر أخصّ فإن الانقسام إلى الجنس والفصل لا يعرض المعلوم التصوري، الا من حيث[2] انه ذاتي والايصال إلى الحقيقة المعرفة لا يلحقه إلا لأنه حدّ، وكذا الانعكاس إلى السالبة الضرورية لا يعرض المعلوم التصديقي إلا لأنه سالبة ضرورية وإنتاج المطالب الأربعة لا يلحقه الا من حيث انها مرتب على هيئة الشكل الاول ... إلى غير ذلك.

---

[1] أي: (وفيه نظر مع انهم ان عنوا...) والمقصود إبطال مذهبهم بعد تزييف دليلهم. (سيد)

[2] وهو من حيث هذه الحيثية نوع من مفهوم المعلوم التصوري كـ(الانسان) بالقياس الى (الحيوان) فيكون عروض ذلك الانقسام له كعروض الضحك للحيوان، وكذا الحال في الإيصال الى الحقيقة المعرفة لأن الحد نوع مخصوص من ذلك المفهوم، وكذا السالبة الضرورية والمرتب على هيئة الشكل الأول نوعان مندرجان تحت المعلوم التصديقي، فالعارض بتوسطهما يكون لاحقا بواسطة أمر أخص. (السيد الشريف)

وليس لك أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فإن البحث عن أحوالها من حيث ينطبق على المعقولات الأولى[1] وكان القانون المذكور في تعريف

---

[1] قال الشارح في المسودة: تقرير هذا الجواب موقوف على مقدمة هي:

ان من المعقولات الثانية ما لا مدخل له في الإيصال الى المجهولات كالوجوب والإمكان والامتناع، فإن الهيئات اذا حصلت في الأذهان وقيست الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك، ولا يحاذى بها أمر في الخارج فهي من معقولات ثانية. وإذا حكم عليها بأن يقال: (الواجب كذا) و(الممكن كذا) الى غير ذلك من الأحكام، لم يكن لتلك الأحكام دخل في الإيصال - وان كانت متعدية منها الى المعقولات الأولى -. ومنها - أي من المعقولات الثانية - ما له تعلّق يالإيصال وهي منقسمة الى قسمين: أحدهما معقولات ثانية لا تنطبق على المعقولات الأولى ولا يسري أحكامها إليها كمعرفات الوجوب والإمكان والامتناع فإنها معقولات ثانية موصلة لكن أحكامها لا تتعدى الى المعقولات الأولى كما لا يخفى.

وثانيها: معقولات ثانية تنطبق على المعقولات الأولى ويسري أحكامها إليها، كالتي يبحث عن أحوالها في المنطق فإنا إذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة، عرفنا ان الحيوان لابد ان يكون أحدها. وإذا حكمنا على الجنس والفصل بأحكام، كان الحيوان والناطق مندرجين في تلك الأحوال. وكذا إذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها، عرفنا ان قولنا: (لا شئ من الإنسان بحجر دائما) ينعكس الى قولنا: (لا شئ من الحجر بإنسان دائما) وعلى هذا القياس سائر مسائل المنطق فإنها أحكام على المعقولات الثانية سارية منها الى المعقولات الأولى.

وإذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: نختار من شقّي السؤال ان المراد من المعقولات الثانية ما صدق هي عليه الأفراد وقوله : (يلزم ان يكون جميع المعقولات الثانية موضوع المنطق) قلنا: ممنوع. إذ ليس موضوعه جميع المعقولات الثانية مطلقا، ←

المنطق يعرّفك هذا القيد، فلا تغفل عن النكتة.

القول الشارح والحجة

قال: والموصل قريباً إلى التصور ...

* * *

أقول: قد تبيّن إن المنطق إما ناظر في الموصل إلى التصور ويُسمى: (**قولاً شارحاً**) لشرحه ماهية الشيء واما ناظر في الموصل إلى التصديق ويسمى (**حجة**)

بل لا بد من اعتبار الإيصال كما صرح به، ولا جميع المعقولات الثانية التي من شأنها الإيصال، بل جميع المعقولات الثانية التي لها مدخل في الإيصال مأخوذة على وجه كلّي بحيث تنطبق على المعقولات الأولى ويتعدى أحكامها اليها، كما دلّ عليه لفظ (القانون) في تعريف المنطق فإن محصّل هذا العلم أنهم أخذوا طبائع الأشياء واعتبروا عوارضها العقلية التي لها مدخل في الإيصال، وحكموا على تلك العوارض أحكاما كلية تندرج فيها أحكام تلك الطبائع بحيث يمكن لنا أن نتعرف أحوال خصوصيات تلك الطبائع في باب الإيصال إذا رجعنا الى أحوال العوارض على ما فصلناه سابقا. فافهم ذلك فإنه نكتة دقيقة.

لايقال: نحن أيضاً نقيد المعلولات التصويرية والتصديقية بقيد يخصصهما بموضوع المنطق.

لأنا نقول: لا بحث فيه إلا عن أحوال المعقولات الثانية المنطبقة على المعقولات الأولى فإن لم ينته تخصيصك إليها لا يجديك نفعا وإن انتهى فلا وجه للعدول عن المحجة البيضاء إلى اعتبار الأعم ومنه هذا الاعتراف بخطائية العدول. (سيد)

من حجّه اذا غلبه، والنظر في الموصل إلى التصور اما في مقدماته وهو: باب **ايساغوجي**[١]، وأما في نفسه وهو باب **التعريفات**. وكذلك النظر في الموصل إلى التصديق اما فيما يتوقف عليه وهو باب **باري ارميناس**[٢]، واما في نفسه باعتبار

---

[١] يعني: مباحث الكليات الخمس. وانما سميت به لأنه اسم حكيم استخرجها أو دوّنها. وقيل: لأن بعضهم كان يعلمها شخصا يسمى (ايساغوجي) وكان يخاطبه في كل مسألة منها باسمه ويقول: يا ايساغوجي الحال كذا وكذا. (سيد)

[٢] وهو باب القضايا وأحكامها. وحصر أبواب الصناعة في خمسة: لأن الصناعة إما ان تفيد التصديق، أو ما يقوم مقامه من التخييل، فان ما لا يفيد شيئا منهما لا يعتد به في فننا هذا، والأول: إما أن يفيد تصديقا غير جازم وهو (الخطابة)، او يفيد تصديقا جازما، وحينئذ: إما ان يفيد اليقين وهو (البرهان) او غيره، فإما ان يعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو (الجدل)، والا فهو (المغالطة) فهذه الصناعات الأربع موقعة للتصديق. واما (الشعر) فانه يفيد التخييل الجاري مجرى التصديق من حيث تأثيره في النفس قبضا وبسطا، اقداما واحجاما. الا ترى ان قولك في العسل انه مرَ معنى ينفر الطبيعة عن تناوله - مع العلم بأنه كذب - تنفرا موجبا للاحجام عنه، كما لو كان هناك تصديق بذلك؟ وقولك في الخمر انها ياقوتة سيّالة، يرّغبها في الاقدام على شربها - مع ظهور كذبه - ترغيبا كاملا كما لو كان هناك تصديق بذلك؟

ونزيدك بسطا لتفصيل الكلام فنقول: ان الايصال الى التصورات يتم بتركيب المفردات ابتدءا تركيبا تقييديا، فلابد هناك من معرفة احوال المفردات، اعني أحوالها التي لها مدخل في حصول المركب التقييدي الموصل الى التصورات، لا جميع أحوالها على الإطلاق. ولابد ايضا من معرفة المركبات التقييدية من حيث الايصال. فحصل بابان في قسم التصورات.

واما الايصال الى التصديقات فيحتاج الى ان تركب المفردات اولا تركيبا خبريا، ثم تركب تلك التراكيب الخبرية تركيبا ثانيا، فلابد هاهنا من معرفة أحوال المفردات من حيث يتحصل منها هذه المركبات، كأحوالها باعتبار كونها موضوعات او محمولات او روابط او غيرها، دون أحوالها باعتبار كونها ذاتيّات أو عرضيات او أجناسا او فصولا، وذلك باب (باري ارميناس) ولابد ايضا من معرفة احوال المركبات الثانية، ولها صور ومواد: فالبحث عن صورها باب (القياس) لأنه العمدة، و(الاستقراء) و(التمثيل) من توابعه وعن موادها ابواب الصناعات.

ولا يقال: مواد المركبات الثانية هي المركبات الأولى، وقد عرفت في باب القضايا أحوالها وأحوال المفردات التي لها تعلق بحصولها منها، فما الحاجة الى الصناعات؟

لأنا نقول: احوال المركبات الأولى على قسمين:

احدهما: ما يعرض لها بالقياس الى النتيجة اللازمة لها، ككونها مفيدة لليقين او الظن ... الى غير ذلك.

وثانيهما: ما يعرض لها لا بهذا الاعتبار، كالانقسام والتناقض والانعكاس. فالبحث عن هذه الاحوال هو باب القضايا. ولم يعتبر فيها كونها مواد الحجج وان لها نتائج. والبحث عن الأحوال الأولى وهو الصناعات التي يتبين منها ان القضايا الواقعة مواد للأقيسة، اصناف منها ما يوصل الى اليقين، ومنها ما يوصل الى الجزم الخالي عن اليقين، او الى الظن او الخطابة. ويتبين فيها ايضا ان تلك الاصناف كيف يحصل ويتميّز بعضها من بعض.

ففائدة البرهان للناظر تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير اصلا، اما لنفسه، واما للمستعدين لذلك من الخواص.

وفائدة الخطابة ترغيب العوام والقاصرين عن درجة البرهان فيما ينفعهم من امور دينهم ودنياهم.

الصورة وهو باب **القياس**، وباعتبار المادة فهو باب من أبواب الصناعات الخمسة، لأنه إن أوقع ظناً فهو **الخطابة**، أو يقيناً فهو **البرهان**، وإلا فإن اعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم فهو **الجدل**، وإلا فهو **المغالطة**.

وأما **الشعر** فهو لا يوقع تصديقاً، ولكن لإفادته التخييل الجاري مجرى التصديق من حيث أنه يؤثّر في النفس قبضاً وبسطاً عُدَّ في الموصل إلى التصديق، وربما يضم إليها (باب الألفاظ) فيحصل الأبواب عشرة: تسعة منها مقصودة بالذات، وواحد مقصود بالعرض.

ثم لابدّ من النظر في ترتيب الأبواب وان أيها يقدّم وأيها يأخّر **فنقول**: ابواب

وفائدة الجدل إلزام المخالف للحق، دفعا له عن التصرف في العامة بإمالتهم الى البطلان، تلخيصا له عن تلك المخالفة، بإيقاع وهن في اعتقاده، والمراد باعتبار (عموم الاعتراف او التسليم) في الجدل ان يكون كذلك في نفس الأمر، لا ان يتوهم في ذلك، والا دخل فيه الشغب الشبيهة به.

وهذه الصناعات الثلاث هي العمدة التي أشير اليها بقوله تعالى: ﴿أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

وفائدة المغالطة تغليط الخصم والاحتراز عن تغليطه إياه. ومرتبة النبي(ص) تنافي ان يغلط، ويتعالى ان يغلّط. والشعر - وان كان مفيد للخواص والعوام - فان الناس في باب الإقدام والإحجام أطوع للتخييل منهم للتصديق، الا ان مداره على الأديب ومن ثم قيل: (أحسن الشعر أكذبه) فلا يليق بالصادق المصدّق، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾. (السيد الشريف)

الموصل إلى التصور يستحق التقديم بحسب الوضع لأن الموصل إلى التصور[١] التصورات، والموصل الى التصديق التصديقات، والتصور مقدّم على التصديق طبعاً فيجب تقديمه وضعاً، ليوافق الوضع الطبع، ولما توقف بيان تقديم التصور بحسب الطبع على مقدمتين: أحداهما ان التصديق موقوف على التصور. وثانيهما ان التصور ليس علة له لأن التقدم الطبعي هو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخّر ولا يكون علة له.

وكان بيان المقدّمة الثانية ظاهراً تركه المصنف[٢] واشتغل بالمقدمة الاولى وبيانها: ان التصديق لا يتحقق الا بعد تصور المحكوم عليه، وبه، والحكم[٣]، لأنه كلما كان أحد هذه الأمور مجهولاً امتنع الحكم بالارتباط، وكلما امتنع الحكم بالارتباط امتنع تحقق التصديق لأن الحكم اما جزئه أو نفسه، ينتج انه كلما كان أحد هذه الامور مجهولاً امتنع تحقق التصديق، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما تحقق التصديق فلا بد ان يتحقق تصور كل واحد من الامور الثلاثة.

فلئن قلت: التصديق ليس يتوقف على تصور الحكم بل على نفسه.

---

[١] أي: الادراكات الساذجة، والموصل الى التصديق التصديقات. والتصور، أي: الادراك الساذج الذي هو قسيم للتصديق، مقدّم عليه طبعا - سواء كان جزءا او شرطا -. (سيد)

[٢] لأن التصور لو كان علة تامة للتصديق للزم من كل تصور تصديق، وانه باطل بلا خفاء. (سيد)

[٣] وقد تبيّن لك فيما سبق ان ادراك كل واحد من هذه الأمور ادراك ساذج، فيكون التصور المقابل للتصديق مقدما عليه. (سيد)

أجيب عنه: بأن الحكم فعل من افعال النفس الإختيارية، وقد تقرّر في الحكمة ان كل فعل اختياري لا يوجد الا بعد تصوره ولا يلزم منه[1] ان يكون اجزاء التصديق زائدة على الاربعة لجواز ان يكون شرطاً، على ما صرّح به الكاتبي في بعض تصانيفه -.

والحق في الجواب[2] ان الحكم فيما بين القوم مقول بالاشتراك تارة على ايقاع النسبة الايجابيّة وانتزاعها أعني ثبوت أحد الأمرين للآخر أو عنده أو منافاته إياه، وأخرى على نفس النسبة واستعماله في الموضعين بالمعينين تنبيهاً على ذلك وليس يعتبر في الحكم على الشيء تصور المحكوم عليه، و به، والحكم، بحقائقها بل يكفي حصول تصوراتها بوجهٍ ما، فقد يحكم على جسم معين بأنه شاغل لحيزٍ معين مع الجهل بأنه انسان أو فرس أو حمار أو غيرها.

واعلم ان بين (**العلم بالوجه**) وبين (**العلم بالشيء من وجه**) فرقاً وذلك لأن

---

[1] كأنه قيل: لو توقف التصديق على تصوّر الحكم لزم ان يكون اجزاء التصديق أزيد من الأربعة، التي هي التصورات الثلاثة ونفس الحكم، الذي هو من الأفعال الاختيارية. لأن تصور الحكم جزء خامس حينئذٍ. فأجاب: بأنه ليس يلزم من ذلك ان يكون جزء منه، بل جاز ان يكون شرطا، كما صرّح به الكاتبي في (شرح الملخص). (سيد)

[2] أشار به الى ان الجواب الأول ليس بحق، لما تقرّر من أن الحكم صورة إدراكية، لا فعل. ومن الظاهر المكشوف ان التصديق لا يتوقف على تصور تلك الصورة الإدراكية. (سيد)

معنى الاول: حصول الوجه عند العقل. ومعنى الثاني: ان الشيء حاصل عند العقل لكن لا حصولاً تاماً فإن التصور قابل للقوة والضعف، كما اذا يترآئى لك شبحٌ من بعيد فتصورته تصوراً ما، ثم يزداد انكشافاً عندك بحسب تقاربك إليه إلى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته، ولو كان العلم بالوجه[1] هو العلم بالشيء من ذلك الوجه – على ما ظنه من لا تحقيق له – لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجّه عقولنا إليها، وذلك بيِّن الاستحالة.

---

[1] هذا كلام محقق لا غبار عليه. فإن لفظ (شئ) مثلا له مفهوم صادق على الأشياء كلها، فهو وجه لها، ويمكن لنا ان نتصور هذا المفهوم مع عدم التوّجه الى ما صدق هو عليه، كما في قولنا: (مفهوم الشئ يساوي مفهوم الممكن العام) فلو كان العلم بالوجه هو العلم بالشئ من ذلك الوجه لزم ان يكون جميع الأشياء معلومة لنا في هذه الحالة مع عدم توّجه عقولنا اليها، ويمكن لنا أيضا ان نجعل هذا المفهوم آلة لملاحظة أفراده كلها، كما في قولنا: (كل شئ فهو ممكن عام) فإن العقل هاهنا قد توّجه الى جميع الأشياء فصارت معلومة لنا بهذا الوجه، إلا ان حصولها حينئذٍ حصول إجمالي في غاية الضعف.

فتصوّر هذا المفهوم بالاعتبار الأول هو العلم بالوجه، ولذلك أمكن به ان يحكم عليه دون إفراده، وبالاعتبار الثاني هو العلم بالأشياء من هذا الوجه، ومن ثم أمكن به ان يحكم عليها دونه.

فإن قلت: لعل القائل بالاتحاد أراد بالعلم بالوجه العلم به بالاعتبار الثاني.

قلت: فقد صار النزاع – حينئذٍ لفظيا – لا طائل تحته، مع ان الظاهر المتبادر هو الاعتبار الأول. (سيد)

قال: فإن قيل الحكم ...

❊ ❊ ❊

أقول: هذه شبهة أوردت على قولهم[١]: ((**المحكوم عليه يجب ان يكون معلوماً باعتبارٍ ما**)) وتقريرها ان يقال: لو استدعى الحكم على الشيء تصور المحكوم عليه بوجهٍ ما لصدق قولنا: كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه، والتالي كاذب والمقدم مثله، بيان الشرطية: انه لو صدق كل محكوم عليه معلوم باعتبارٍ ما بالضرورة[٢]، لانعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما ليس بمعلوم باعتبارٍ ما لا

---

[١] لا يمكن ايرادها على قولهم: (المحكوم به يجب ان يكون معلوما) لأن اللازم منه ان كل ما هو مجهول مطلقا يمتنع الحكم به. ولا محذور فيه، لأن المجهول المطلق – هاهنا – وقع محكوما عليه لا محكوما به. وقس على ذلك حال النسبة. (سيد)

[٢] اطلاق (الضرورة) يوهم أنها أراد بها الضرورة الذاتية المفسرّة بـ(المعنى) الأعم، أعني: مادام الذات فجاز ان يكون منشأ الوصف، أعني كونه محكوما عليه. لكن انما يصح ذلك إذا كان الوصف لازما. وكذا الحال في الضرورة المذكورة في العكس، منشأها وصف اللا معلومية.

فإن قلت: نحن لا ندّعي الضرورة الذاتية، بل الوصفية.

قلنا كان هذا هو الوجه الأول مما أشار اليه بقوله: (واذ يجاب عن الشبهة بوجوه أخر).

هذا، وقد قيل: ان قولنا (كل محكوم عليه يجب ان يكون معلوما بوجه ما) قضية ذهنية، أي: ما صدق عليه في الذهن انه محكوم عليه فيه انه معلوم، فإن هذا العنوان والمحمول يمتنع صدقهما في الخارج على شئ محقق او مقدّر، وانعكاس الموجبة الى الموجبة بعكس النقيض، لو ثبت فإنما يثبت في القضايا الخارجية والحقيقية، ←

يكون محكوماً عليه بالضرورة، وهو معنى قولنا: كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه، وبيان كذب التالي: ان المحكوم عليه فيه اما ان يكون مجهولاً مطلقاً، أو معلوماً باعتبار ما، وأيّاً ما كان يلزم كذب التالي، اما اذا كان المحكوم عليه مجهولاً مطلقاً فلصدق الحكم على المجهول مطلقاً حينئذ فيصدق قولنا: بعض المجهول مطلقاً لا يمتنع الحكم عليه، وقد كان كل مجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه، هذا خلف، واما اذا كان معلوماً باعتبار ما فلإنتظامه مع قولنا: كل معلوم باعتبار ما يصح الحكم عليه قياساً منتجاً لقولنا: المحكوم عليه في هذه القضية يصح الحكم عليه وقد كان يمتنع الحكم عليه هذه ايضاً خلف.

وانما قال: في الشق الاول تناقض فكذب مقتصراً عليه لأن اللازم من الشق الاول ان بعض المجهول مطلقاً لا يمتنع الحكم عليه وهو موافق للتالي في الطرفين مخالف له في الكيف فيتناقضان واللازم من الثاني ان المحكوم عليه في هذه القضية يصح الحكم عليه، وهو مخالف للتالي في الموضوع والمحمول فلا يناقضه، نعم يستلزم كذبه لان المحكوم عليه في هذه القضية هو المجهول مطلقاً فيستحيل ان يحكم عليه لصحة الحكم وامتناعه معاً، ولم يقتصر على إيراد التناقض في الاول لأن مطلوبه ليس إثبات التناقض بل كذب التالي فبعد التنبيه على التناقض صرّح بثبوت المطلوب مفصحاً عن التقريب.

⊂ فإن القوم قد اعتبروا أحكامها في العكسين وغيرهما دون الذهنية، فلم يثبت لها ذلك العكس.

على أن ما سيأتي في منع انعكاس الخارجية آتٍ في انعكاس الذهنية كما سيّنبه عليه. (سيد)

وتحرير الجواب[1]: ان هذه القضية - أي التالي في الشرطية - إن أُخذت خارجية منعنا صدق الشرطية.

قوله: لانعكاس الموجبة إليه.

قلنا: لا نسلّم انّها تنعكس بعكس النقيض وانّما يصدق العكس لو صدق موضوعه على موجود خارجي وهو ممنوع، لأن ما وجد في الخارج فهو معلوم

---

[1] فيه إشارة إلى ان كلام المصنف في الجواب ليس محرّرا. فإنه قال ما معناه: ان أخذ التالي خارجيّا كان كاذبا، لامتناع وجود موضوعه في الخارج، وحينئذٍ يكون لزومه لمقدّمه محالا. وإن أخذ حقيقيا لم يلزم خلف. وظاهر هذا الكلام انه جعل كذب التالي، إما دليلا على بطلان الملازمة، أو سندا لمنعها، وكلاهما غير موّجه: فإنه إن أراد الأول اتجه عليه ان يقال: لا نسلّم ان كل ما هو موجود الخارج فهو معلوم بوجهٍ ما، بل المعلوم هو الوجه .سلمناه، لكن كذب الثاني لا يدل على كذب الملازمة، لجواز التلازم بين الكاذبين.

وان أراد الثاني أورد عليه: ان السند يجب أن يكون ملزوما للمنع، وكذب الثاني لا يستلزم كذب الملازمة، فلا يصلح ان يكون سندا لمنعها. فالشارح حرّره بأن وجّه أولا الملازمة بطريق عكس النقيض، وحوّل هاهنا السند المذكور الى منع الانعكاس، فاستقام الكلام، واتضح المرام. (سيد)

ولو بكونه شيئاً، أو موجوداً وهذا بعينه هو المذكور[١] في بيان عدم انعكاس الموجبة الخارجية إلى الموجبة، على ما ستطّلع على تفاصيله. وما يتفق من ان العلم بصفة الموجودية والشيئية لا يستلزم العلم بالموجودات لما ظهر من الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من وجه ... الخ، فكلام على السند[٢] وان أخذت حقيقية فالشرطية مسلمة وكذب التالي مسلَّم.

قوله: **المحكوم عليه فيه اما ان يكون مجهولاً مطلقاً أو معلوماً باعتبارٍ ما.**

قلنا: نختار أنه معلوم باعتبارٍ ما ونمنع الخلف فان صحة الحكم عليه باعتبار أنه معلوم باعتبار، وامتناع الحكم على تقدير أن يكون مجهولاً مطلقاً. هذا[٣] ان أُخذ التالي موجبة، أما ان أخذت سالبة كما يقال: لو صح ما ذكرتم لصدق (لا شيء من المجهول مطلقاً يصح الحكم عليه) أو موجبة سالبة الطرفين كما يقال: (لوصدق كل ما ليس بمعلوم باعتبارٍ ما ليس يصح الحكم عليه) لم يتأت منع

---

[١] فإنه ذكر هناك أنها لا تنعكس الى الموجبة، لجواز أن لا يكون النقيض أحد الطرفين تحقق، كقولنا: (كل ما له الامكان الخاص له الامكان العام، ولا يصدق بعض ما ليس له الامكان العام ليس له الامكان الخاص) وهذا البيان عام يتناول الحقيقيات والذهنيات أيضا. (سيد)

[٢] الذي هو أخص من المنع، فلا يكون منعه مفيدا اصلا، ولا إبطاله ايضا. على ان ذلك الفرق لا يضرنا، إذ يمكن ان نقول: كل ما هو موجود في الخارج فإنا نحكم عليه بأنه محكوم عام، أو شئ، أو موجود، فيكون معلوما بوجه ما، كما تحققته. (سيد)

[٣] أي: هذا الذي حررناه من كلام المصنف جوابا عن الشبهة إن أخذ التالي موجبة معدولة الطرفين، إذ يمكن حينئذٍ منع الملازمة بمنع الانعكاس. (سيد)

الملازمة لتبين الانعكاس وتعيّن منع كذب التالي والخلف.

لا يقال: المحكوم عليه في التالي إن كان معلوماً باعتبارٍ ما جاز أخذه خارجياً وإلا لم يستقم الحمل على الشق الثاني لأنه خارج عن قانون التوجيه.

وقد يجاب عن الشبهة بوجوه أخر[١]:

أحدهما: ان المدعى كل ما هو محكوم عليه يجب ان يكون معلوماً باعتبارٍ ما، ما دام محكوما عليه، ويلزم بحكم الانعكاس كل مجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه ما دام مجهولاً مطلقاً، وحينئذٍ يمتنع الخلف على كل واحد الشقين:

---

[١] يريد: إنا لا ندّعي قضية ضرورية ذاتية، كما سبق إليه أوهامكم، بل قضية مشتملة على ضرورة وصفية. فإن ذات المحكوم عليه لا تقتضي المعلومية، بل وصفه، أعني كونه محكوما عليه، ألا ترى انه إذا زال هذا الوصف عنه جاز كونه مجهولا مطلقا، والذي يلزمه بحكم الانعكاس هو قولنا: (كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام مجهولا مطلقا) فهو أيضا قضية ضرورية وصفية، وليس صدقه على الشق الأول مستلزما لصدق المتناقضين، لأن اللازم من صدقه - على هذا التقدير - مطلقة عامة، وهي لا تناقض المشروطة - عامة كانت أو خاصة - ولا على الشق الثاني مستلزما لصدق المتنافيين.

هذا إن قررت الشبهة على الوجه الذي سبق، وأما إذا قيل: المحكوم عليه في الثاني إما ان يكون مجهولا مطلقا حال الحكم عليه بذلك الامتناع، أو يكون معلوما باعتبار ما، وجب أن يجاب باعتبار الشق الثاني، لأن اللازم على الشق الأول هو قولنا: (بعض المجهول مطلقا لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهول مطلقا) وهذه الحيثية تناقض تلك المشروطة. (السيد الشريف)

إما على الشق الاول فلأن اللازم حينئذٍ ليس بعض المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه وهذا لا يناقض كل مجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه ما دام مجهولاً مطلقاً، لأن المطلقة لا تناقض المشروطة[١].

وإما على الشق الثاني فلأن اللازم حينئذٍ ان المحكوم عليه في هذه القضية يصح الحكم عليه حين هو معلوم باعتبارٍ ما، وهو لا ينافي ما ذكرنا من القضية.

وثانيها: ان (المجهول مطلقاً) شيء موصوف بالمجهولية، والمجهولية أمر معلوم، كما ان المعلومية أمر معلوم، فله اعتباران: أحدهما: ما صدق عليه الوصف من هذه الحيثية، والثاني: ما صدّق عليه لا من هذه الحيثية. فبالاعتبار الاول يكون معلوماً لان الموصوف بالمجهولية يكون معلوماً باعتبار الوصف كما ان الموصوف بالمعلومية يكون معلوماً باعتبار الوصف، غير ان الموصوف بالمعلومية يكون معلوماً باعتبار آخر والموصوف بالمجهولية لا يكون معلوماً الا بذلك الإعتبار، والحكم بامتناع الحكم يشتمل على اعتبارين: الحكم، وامتناعه. فالمحكوم عليه في قولنا: المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه من حيث الحكم) هو المأخوذ باعتبار الاول، ومن حيث امتناع الحكم هو المأخوذ باعتبار الثاني، فالموضوع فيهما مختلف فلا منافاة.

فلئن قلت: أيُّ جهةٍ تفرض الحكم فهي جهة امتناع الحكم، لأن الحكم ليس إلا بامتناع الحكم فيكون من تلك الجهة محكوماً عليه غير محكوم عليه.

فنقول: المجهول المطلق محكوم عليه من حيثية بامتناع الحكم ،لا من تلك الحيثية

---

[١] عامة كانت أو خاصة. (سيد)

بل من حيثية أخرى فلا تناقض.

وثالثها: انّ المحكوم عليه[١] في التالي هو الحكم، والمجهول مطلقاً ما يتعين به المحكوم عليه، وقد حكم عليه بنفس الامتناع كما يقال: شريك الباري ممتنع[٢]، واجتماع النقيضين محال.

فلئن قلت: لما صدق قولنا: الحكم على المجهول مطلقاً ممتنع، لصدق قولنا: كل مجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه، ويعود الإلزام.

قلنا: الحكم قد تعيّن للموضوعية سؤال كان مقدماً أو مؤخراً كقولنا: ابن زيد كاتب، وزيد ابنه كاتب، فإن الموضوع في كليهما (ابن زيد) في الحقيقة.

فلئن قيل: الإخبار عن زيد بأن إبنه كاتب مغايرٌ للإخبار عن إبن زيد بالكتابة، نعم انهما متلازمان في الصدق لكن التلازم لا يستلزم الاتحاد.

فنقول: لا نسلّم انهما متغايران في الحقيقة، بل لا تغاير إلا في اللفظ. وهذا

---

[١] يريد: إنا إنما ادّعينا ان الحكم على الشئ يتوقف على تصوّره بوجه ما، واللازم منه إن يكون الحكم على ما لم يتصوّر أصلا ممتنعا، فالمحكوم عليه في هذا التالي اللازم بمدّعانا هو الحكم، والمجهول مطلقا ما يتعين به المحكوم عليه، وقد حكم على الحكم المقيد المتعين بالمجهول المطلق بنفس الإمتناع، لا بامتناع الحكم عليه حتى يرد الإشكال عليه أيضا. ونظيره قولنا: (شريك الباري ممتنع) (واجتماع النقيضين مستحيل) فإن الحكم فيهما بنفس الامتناع والاستحالة على الشريك والاجتماع المتعيّنين بالإضافة الى الباري والنقيضين. (سيد)

[٢] حيث حكم في هذا بنفس الامتناع على الشريك، وفي المثال الثاني بنفس المحاليّة على الاجتماع. (سيد)

الجواب ظاهر الفساد لأن ما يمتنع الحكم عليه له مفهوم، وكل مفهوم اذا نسب إلى شيء آخر يصدق عليه اما بالايجاب أو بالسلب، لكن السلب غير صادق هناك فتعيّن الايجاب.

ويمكن تقرير الشبهة بحيث يندفع عنها جميع الاجوبة كما يقال: لو كان الحكم على الشيء مشروطاً بتصور المحكوم عليه بوجهٍ ما لصدق قولنا: (**لا شيء من المجهول مطلقا دائماً بمحكوم عليه دائماً**) والتالي باطل: اما الملازمة فلإنتفاء المشروط دائماً بإنتفاء الشرط دائماً، واما انتفاء التالي فلأنه يصدق على المجهول مطلقاً دائماً أنه ممكن بالامكان العام و شيء اما موجود أو معدوم إلى غير ذلك. ولأن كل مفهوم ينسب إلى المجهول[1] مطلقاً فان ثبت له كان محكوماً عليه بالايجاب، والا كان الحكم واقعاً عليه بالسلب فيكون المجهول مطلقاً دائماً محكوماً عليه في الجملة، وقد كان ليس بمحكوم عليه دائماً، هذا خلف. وايضاً المحكوم عليه في

---

[1] **بيّن انتفائه أولاً: بأنا نحكم على المجهول المطلق دائما أحكام صادقة في نفس الأمر - إما بلا ترديد - وإما معه في صور متعددة، بل نحكم عليه بأيّ مفهوم نسبناه إليه، تارة بالإيجاب وتارة بالسلب، فيكون أحدهما صادقا عليه قطعا. على ان مطلق الحكم - سواء كان صادقا أو كاذبا - كافٍ لنا في مطلوبنا، إذ يصدق حينئذٍ أن المجهول مطلقا دائما محكوم عليه في الجملة، وهو إما نقيض التالي، أو أخص منه، فلو صدق أيضا التالي لأجتمع النقيضان، وهو محال. وثانيا: بأن المحكوم عليه في التالي، إن كان مجهولا مطلقا دائما كان صدقه مستلزما لصدق النقيضين معاً، كما عرفت. وان كان معلوما باعتبار في الجملة لم يكن مجهولا مطلقا دائما، والكلام فيه. وايضا إذا كان معلوما باعتبار يصح الحكم عليه فيكون صدق التالي حينئذٍ مستلزما لصدق أحد المتنافيين، كما مرّ. (السيد الشريف)**

القضية إن كان مجهولاً مطلقا دائماً يكون المجهول مطلقاً دائماً محكوماً عليه في الجملة، وإن كان معلوماً باعتبارٍ ما في الجملة لم يكن مجهولاً مطلقاً دائماً.

والكلام فيه والجواب الحاسم لمادة الشبهة: ان المجهول مطلقاً دائماً معلوم بالذات مجهول مطلقاً بحسب الفرض والحكم عليه وسلب الحكم عنه باعتبارين وهذا هو تحقيق ما ذكره المصنف لو تأملته ادنى تأمل لتعّقلته.

* * *

الفصل الثالث
في مباحث الألفاظ وهي ثلاثة:
المبحث الأول: في الدلالات الثلاث

قال: الفصل الثالث في مباحث الالفاظ وهي ثلاثة: الأول الدلالة الوضعية للفظ على تمام ما وضع له مطابقة...

* * *

أقول: ان للإنسان قوّة عاقلة تنطبع فيها صور الاشياء من طرق الحواس[1]، أو من طريق آخر، فلها وجود في الخارج ووجود في العقل، ولما كان الإنسان مدنياً بالطبع[2] لا يمكن تعيّشه الا بمشاركة من أبناء نوعه وإعلامهم ما في ضميره من

---

(1) فإن الأمور الخارجية حين ترتسم في الحواس صورها، أو تتأدى منها الى النفس فيرتسم عندها إرتساما ثابتا مع غيبتها عن الحواس. وتلك الصور إما كائنة على الهيئة التي أدّاها الحس، وهو ظاهر، وإما منقلبة عن تلك الهيئة الى التجريد، كما إذا رأيت شخصا، ثم جرّدته عن المشخصات فينطبع حينئذٍ في القوة العاقلة. (سيد)

(2) ومعنى كون الإنسان (مدنيّا بالطبع) ان طبعه في جبلته يقتضي التمدن، أي الاجتماع مع بني نوعه، لأنه لا يمكن تعَيشه في مأكله وملبسه ومشربه إلا بمشاركتهم، حتى لو انفرد عنهم تعذّر معيشته او تعسّرت. وباعلامهم ما في ضميره من المقاصد والمصالح حتى يتم التعاون فيها. ولمّا احتاج الى الإعلام، ولم يكن طريق الى ذلك أخفّ من ان يكون فعلا من أفعاله، ولم يكن شئ من أفعاله أخف من أن يكون صوتا لعروضه للنفس الضروري، ولعدم ثباته واستقراره عند زوال الحاجة عنه فلا يطلع على ما في ضميره من لا يريد اطلاعه عليه، ولعدم الإزدحام فيه، كما في تصوير المعاني بالتّشكلات على هيئات مختلفة في موادّ قابلة، قاده الإلهام الالهي إلى

المقاصد والمصالح، ولم يكن ما يتوصل به إلى ذلك أخف من أن يكون فعلاً ولم يكن أخف من أن يكون صوتاً لعدم ثباته وازدحامه قاده الإلهام الالهي إلى استعمال الصوت وتقطيع الحروف بالآلة المعدّة له ليدلّ غيره على ما عنده من المدركات بحسب تركيباتها على وجوه مختلفه وأنحاءٍ شتى، ولأن الانتفاع بهذا الطريق مختصٌ بالحاضرين وقد مست حاجة أخرى إطلاع الغائبين والموجودين في الأزمنة الآتية على الامور المعلومة لينتفعوا بها ولينضم إليها ما يقتضيه ضمائرهم فتكمل المصلحة والحكمة اذ أكثر العلوم والصناعات انما كمُلت بتلاحق الافكار، لا جرم أدى تلك الحاجة الى ضرب آخر من الاعلام فوضعت اشكال الكتابة ايضاً لأجل الدلالة على ما في النفس الا انها وسّطت الالفاظ بينها وبين ما في النفس - وان امكن دلالتها عليه بلا توسط الالفاظ - كما لو جعل للجوهر كتابة وللعرض كتابة أخرى لكن لو جعل كذلك لكان الإنسان ممنواً بأن يحفظ الدلائل على ما في النفس الفاظا ويحفظها نقوشاً، وفي ذلك مشقة عظيمة، فقصد إلى الحروف ووضع لها أشكال، وركبت تركيب الحروف ليدل على الالفاظ[1]، فصارت الكتابة دالّة على **العبارة**، وهي على **الصور الذهنية**، وهي

استعمال الصوت وتقطيع الحروف، أي تحصيلها قطعا، كان كل واحد هاهنا قطعة منه بآلات معدّة للتقطيع من العضلات والشفة وغيرها. (سيد)

[1] **المركبة منها، فصارت نقوش الكتابة ايضا مضبوطة كالألفاظ اذ كل منهما مركبة من أمور قليلة العدد هي الحروف ونقوشها، فيترتب هناك أمور اربعة: الأول منها - اعني الكتابة - دالّ وليس بمدلول، والرابع منها - أعني الأمور الخارجية - مدلول وليس بدالّ، وكل واحد من المتوسطين دالّ باعتبار، ومدلول باعتبار آخر، دلالة الصورة الذهنية على الأمور الخارجية دلالة طبيعية، أي ذاتية لا يختلف فيها**

لا الدالّ ولا المدلول، فإن الصورة الفرسية لا تدل الا على الفرس، والفرس لا يدل عليه من الصور الذهنية الا الصورة الفرسية، والباقيتان وضعيتان يختلفان باختلاف الأوضاع، ففي دلالة العبارة يختلف الدالّ، فان الموضوع بإزاء الصورة الفرسية قد يكون لفظ الفرس، وقد يكون غيره دون المدلول، لأن الكلام فيما إذا كان الأمر الخارجي الذي هو المقصود بالتفهم واحدا، فلا يرد ان لفظا لواحد قد يوضع لمعنيين مختلفين فيختلف المدلول ايضا، لأن ذلك غير معقول مع وحدة الأمر الخارجي، وفي دلالة الكتابة يختلفان، فإن نقش كتابة لفظ (الفرس) قد يكون على الهيئة المشهورة، وقد يكون على غيرها، كما يظهر من أشكال الخطوط المختلفة فيما بين الأمم، مع اتحاد اللفظ. ويجوز ان يوضع كتابة لفظ (الفرس) للفظ آخر. ثم ان علاقة العبارة بالصور الذهنية - وان كانت غير طبيعية كعلاقة الكتابة بالعبارة - لكنها بسبب كثرة الاحتياج اليها، وألف النفس بها، وتوقف إفادة المعاني واستفادتها عليها صارت محكمة متقنة قريبة من الطبيعة، حتى ان تعقّل المعاني قلما ينفك عن تخييل الألفاظ، وكأن المفكر في في المعاني يناجي نفسه بألفاظ متخيّلة، ولو أراد تجريدها عنها أشكل الأمر عليه.

وإذا تقرر هذا فنقول: تعلّم هذا الفن موقوف على معرفة الألفاظ، لأنه بالإفادة والإستفادة المتوقفتين عليها وبعد تعلمه ان أراد العالم به تحصيل مجهول لشخص آخر، فلابد من الألفاظ، وإن أراد تحصيله لنفسه احتاج اليها ليسهل الأمر عليه، فهذا الفن في تعلمه وحصول غرضه محتاج الى مباحث الألفاظ، خصوصا من اللغة التي دوّن بها. إلا إنه لما كانت مسائله قانونية أخذوا مباحث الألفاظ على الوجه الكلي، غير مختص بلغة دون لغة، وأوردوها في مقدمات الشروع فيه لئلا تكون وحشيّة عن الفن بالكلية، وأيضا لئلا يحتاج الى تغير إذا دوّن بلغة أخرى. ولأنه قد يكون تعلّمه بلغة واستعماله لتحصيل المجهولات بلغات أخر.

على **الامور الخارجية**، لكن دلالتها على ما في الخارج دلالة طبيعية لا يختلف فيها لا الدال ولا المدلول، بخلاف الدلالتين الباقيتين فإنهما لما كانتا بحسب التواطئ والوضع تختلفان بحسب اختلاف الاوضاع: اما في دلالة العبارة فالدال يختلف دون المدلول.وامّا في دلالة الكتابة فكلاهما يختلفان فيكون بين الكتابة والعبارة وبين العبارة والصور الذهنية علاقة غير طبيعية الا أن علاقة العبارة بالصور الذهنية.

ومن عادة القوم ان يسموها (معاني). أحكمها وأتقنها كثرة الاحتياج إليها، وتوقف الافادة والاستفادة عليها حتى أن تعقّل المعاني قلما ينفك عن تخيّل الالفاظ، وكأن المُفكر يناجي نفسه بالفاظ متخيلة، فلأجل هذه العلاقة القوية صار البحث الكلي عن الالفاظ - غير مختص بلغةٍ دون لغة - من مقدمات الشروع في المنطق، والا فالمنطقي من حيث أنه منطقي لا شغل له بها فإنه يبحث عن **القول الشارح** و **الحجة** وكيفية ترتيبهما وهي لا تتوقف عليها، بل لو أمكن تعلمها بفكرة ساذجة لا يلاحظ فيها الا المعاني كان ذلك كافياً.

ثم أن نظر المنطقي في الالفاظ ليس من جهة أنها موجودة أو معدومة ،أو من جهة انّها أعراض أوجواهر، أو من جهة أنها كيف تحدث ... الى غير ذلك من نظائرها، بل من جهة انها دالة على المعاني ليتوصل بها إلى حال المعاني أنفُسها

والمراد بـ(العلم) في تعريف الدلالة هو: الإدراك - تصوريا كان أو تصديقيا-. وإعادة (الكاف) في قوله: (وكدلالة الأثر على المؤثر...) تنبيه على ان دلالة ما ليس بلفظ قسمان: وضعية، كدلالة الخطوط وأخواتها. وعقلية، كدلالة الأثر على المؤثر. و(النصب) جمع (نصبة) وهي: العلامة المنصوبة لمعرفة الطريق. (السيد الشريف)

من حيث يتألّف عنها شيء يفيد علماً بمجهول، فلهذا قدّم مباحث الدلالة وهي كون الشيء بحالةٍ يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

وذلك الشيء إن كان لفظاً فالدلالة **لفظية** وإلا فـ**غير لفظية** كدلالة الخطوط والعقود والاشارات والنصب، وكدلالة الأثر على المؤثر، والدلالة اللفظية منحصرة بحكم الإستقراء في ثلاثة أقسام، والإستقراء كافٍ في مباحث الالفاظ:

الدلالة **الوضعية** كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

و**الطبعية** كدلالة (آخ) على الوجع، فإن طبع اللافظ يقتضي التلفظ بذلك اللفظ عند عروض المعنى له.

و**العقلية** كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ.

وربما يقال في الحصر: دلالة اللفظ اما ان يكون للوضع مدخل فيها أو لا، والأولى الوضعية، والثانية إما أن يكون بحسب مقتضى الطبع[1] وهي الطبعية، أو لا

---

[1] أراد به: طبع اللافظ، فإنه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروضه المعنى - كما صرّح به قبيل هذا -. ويحتمل ان يراد به: طبع اللفظ، لأنه يقتضي التلفظ به. وان يراد به: طبع السامع، فإن طبعه يتأدى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ، لا لأجل العلم بالوضع، كما يدل عليه قوله: (بغية هذا) بل لتأدي الطبع اليه عند التلفظ به. إلا ان هذا الأخير مشترك بين الطبيعية والعقلية، إذ ليس الفهم فيها مستندا الى العلم بالوضع، فلا يصح فارقا، فان التعويل الى الفرق على أحد الطبعين الأخريين، ولا بحث للمنطقي عن الدلالة التي ليست لفظية. ولما كانت الدلالة الطبيعية والعقلية من الدلالات اللفظية غير منضبطة، لاختلافها باختلاف الطبائع والأفهام، وكانت مع ذلك

وهي العقلية. والمناقشة في الاخير باقية فيندفع بالإستقراء، ولما كانت الدلالة الطبعية والعقلية غير منضبطة لأنها تختلف بإختلاف الطبائع والأفهام اختص النظر بالدلالة الوضعية، وعرّفها صاحب الكشف بأنها: **فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى مَن هو عالم بالوضع** واحترز بالقيد الأخير[١] عن الدلالة الطبعية اذ فهم المعنى في دلالة (آخ) مثلاً ليس للعلم بالوضع لإنتفائه، بل لتأدي الطبع إليه عند التلفظ به. وعن العقلية فإن دلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار لا تتوقف على العلم بالوضع لإستواء العالم والجاهل فيه، ولتحققها سواء كان اللفظ مهملاً أو مستعملاً.

وإنما لم يقل: (بالنسبة إلى من هو عالم بوضعه له) بل أطلق العلم بالوضع لئلا يخرج التضمن والإلتزام عنه.

وقد اورد على التعريف شكان:

غير شاملة إلا لمعانٍ قليلة، إختص النظر بالدلالة الوضعية المنضبطة الشاملة لما يقصد إليه من المعاني. (سيد)

[١] يعني بقوله (بالنسبة الى من هو عالم بالوضع...) عن الدلالة اللفظية الطبيعية، إذ لا وضع هناك أصلا، فلا يكون فهم المعنى من اللفظ - حينئذٍ - لأجل العلم به. وعن الدلالة اللفظية العقلية، لتحققها حيث لا وضع ولاستواء العالم والجاهل به في ذلك العلم - ان كان هناك وضع -. وإنما لم يقل: (بالنسبة الى من هو عالم بوضعه) أي: بوضع ذلك اللفظ للمعنى الذي فهم منه، لئلا يخرج عن التعريف دلالتا التضمن والالتزام، بل أطلق العلم بالوضع ليشملهما مع دلالة المطابقة. (سيد)

أحدهما: انّه مشتمل على الدور[١]، لأن العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى

---

[١] أي يلزم منه الدور بين شيئين مذكورين فيه وذلك لأن لنا مقدمة ضرورية هي: ان العلم بالوضع - الذي هو نسبة بين اللفظ والمعنى - يتوقف على فهم المعنى، كما يتوقف على فهم اللفظ، وقد ذكر في التعريف: ان فهم المعنى لأجل العلم بالوضع، فلو صحّ هذا لزم توقف كل من فهم المعنى والعلم بالوضع على صاحبه في الوجود.

وتقرير الجواب: ان فهم المعنى في الحال - أي في حال إطلاق اللفظ - موقوف على العلم السابق بالوضع، ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال، بل على فهمه في الزمان السابق، فلا دور لتغاير الفهمين.

وحلّ عبارة الشفاء: ان فاعل (ان) يكون ضمير الشان، وفعله (ارتسم في النفس) معناه جملة هي صفة لأسم بمعنى (لفظ)، وقوله: (فتعرف) عطف على الشرط الذي هو (إذا ارتسم)، وقوله: (فكلما) جواب الشرط. وفي هذه العبارة فوائد هي انه لابد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى معا أولا، وان طريق العلم باللفظ هو السمع، ومحل ارتسامه الخيال، وطريق العلم بالمعنى متعدد، ومحل ارتسامه النفس، وانه لابد بعد ذلك من العلم بالوضع. وأشار بـ (الفاء) في قوله: (فتعرف) الى انه مترتب على العلم بطرفيه. كما أشار بـ (الفاء) في جواب الشرط الى ان الدلالة متوقفة على جميع ما سبق في حيّز الشرط. وأورد (كلما) دون (إن) و(إذا) تنبيها على ان المعتبر في الدلالة هو الكلية، وذلك لأن ما ذكره الشيخ أولا توطئة وبيان لما يتوقف عليه الدلالة، وأما تفسيرها حقيقة فهو مضمون هذه الشرطية التي وقعت جزاء في الشرطية الأولى، ولذلك قال: (فكون اللفظ بحيث كلما أورده الحس على النفس التفتت الى معناه...) هو الدلالة، وذلك الالتفات الى المعنى هو فهمه حال ورود اللفظ، انما هو بسبب العلم السابق بالوضع الموقوف على فهم اللفظ والمعنى سابقا، وبسبب كون صورتيهما محفوظتين عند النفس، مرتسمة إحديهما في النفس، والأخرى في ⬅

ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور.

وجوابه: ان فهم المعنى في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع، وهو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال، وإلى هذا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال: **معنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم إرتسم في**

آلتها، فقد رجع محصول كلامه الى ما مرّ في جواب الشك. وقوله: (ونقول أيضا...) جواب آخر عنه، فإن فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع، وليس العلم بالوضع موقوفا على فهمه من اللفظ. فظهر هاهنا تغاير الفهمين بحسب الإطلاق والتقييد، كما ظهر في الجواب الأول بحسب الزمان.

فإن قلت: اذا وجب ان يكون صورة المعنى مرتسمة في النفس محفوظة لها لم يتصوّر فهم المعنى من اللفظ، ولا عند اطلاقه. إذ يلزم فهم المفهوم.

قلت: ارتسام المعنى في النفس أعم من أن يكون في ذاتها، أو خزانتها كما في حال ذهول النفس عنه، فإذا أطلق اللفظ ارتسم في ذات النفس بعد زوال ارتسامه فيها فيكون إدراكا ثانيا بعد زوال الإدراك الأول، فلا يلزم اجتماع فهمين بشئ واحد.

لكن بقي ان يقال: اذا كان المعنى حاصلا في ذات النفس مشاهدا لها، واطلق اللفظ فلا محالة يكون له حينئذٍ دلالة، مع انه يمتنع فهم المعنى في هذه الحالة، وهذا القدر كافٍ لنا في نقض تعريفها.

فالصواب ان يقال: على محاذاة ما في (الشفاء) الدلالة: كون اللفظ بحيث متى اطلق التفتت النفس الى معناه، بالعلم بالوضع فإنه شامل للكل، الا ترى انه اذا اطلق اللفظ مرارا متعاقبة فإن النفس في كل مرة تنتقل من اللفظ الى التفات المعنى؟.

(سيد)

النفس معناه فتعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما أورده الحس على النفس إلتفتت النفس إلى معناه، فكون اللفظ بحيث كلما أورده الحس على النفس إلتفتت إلى معناه هو الدلالة، وذلك بسبب العلم السابق بالوضع، وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس. ونقول أيضاً العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى مطلقاً لا على فهم المعنى من اللفظ وهو موقوف على العلم بالوضع فلا دور.

الثاني: ان الفهم صفة السامع والدلالة[١] صفة اللفظ فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر.

واستصعب بعضهم هذا الإشكال حتى غيَّر التعريف إلى **كون اللفظ بحيث لو أُطلق فهم معناه للعلم بوضعه.**

---

[١] ولا شبهة في ان هاتين الصفتين متباثنتان، فلا يجوز تعريف إحديهما بالأخرى. ومحصل ما ذكره من التحقيق: ان الوضع إضافة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى، فإذا نسبت هذه الاضافة الى اللفظ كانت مبدء صفة له، أعني: كونه موضوعا. وإذا نسبت الى المعنى كانت مبدء صفة أخرى له، أعني: كونه موضوعا له، وكذا الحال في الدلالة التي هي اضافة ثانية بينهما عارضة لهما معا بعد عروض الإضافة الأولى، فإنها إذا نسبت الى اللفظ صارت مبدء صفة له، أعني: كونه دالا. وإذا نسبت الى المعنى صارت مبدء صفة له، أعني: كونه مدلولا.

ولا يختلجنّ في ذهنك من ظاهر عبارته: ان الدلالة إضافة واحدة قائمة يوصف بها اللفظ تارة ويوصف بها المعنى. فإنه باطل قطعا، ألا يرى ان قوله: (وكلا المعنيين لازم لهذه الإضافة)؟. (سيد)

والتحقيق ان هاهنا أموراً أربعة: **اللفظ** وهو نوع من الكيفيات المسموعة. **والمعنى** الذي جُعِل اللفظ بإزائه. **واضافة عارضة** بينهما هي الوضع أي جعل اللفظ بإزاء المعنى على ان المخترع قال: اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى، **وإضافة ثانية** بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الأولى وهي الدلالة، فإذا نسبت إلى اللفظ قيل: انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يَفهم منه المعنى العالم بالوضع عند إطلاقه، واذا نسبت إلى المعنى قيل: أنه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفهماً عند اطلاقه، فكلا المعنيين لازم لهذه الاضافة(١) فأمكن تعريفها

---

(١) أي: كل واحد من معنى كون اللفظ بحيث يفهم من المعنى من هو عالم بالوضع. ومعنى كون المعنى منفهما عند اطلاقه لازم لهذه الاضافة التي هي الدلالة، فقد جعل كلا منهما لازما للدلالة لا عينها. وكما يجوز تعريفها بلازمها مقيسة الى اللفظ يجوز أيضا بلازمها مقيسة الى المعنى.

ثم ان الفهم المذكور في التعريف مضاف الى المفعول الذي هو المعنى، فهو مصدر الفعل المجهول، فيكون المراد من التركيب كون المعنى مفهوما من اللفظ، فقد عرّف (صاحب الكشف) الدلالة بلازمها منسوبة الى المعنى، كما ان ذلك المستصعب للإشكال الثاني عرّفها بلازمها الآخر منسوبة الى اللفظ، فكما يصح الثاني يصح الأول.

ولقائل أن يقول: لا يخفى على ذي مسكة ان الوضع حالة قائمة بالواضع متعلقة باللفظ والمعنى، فباعتبار تعلقه باللفظ صار منشأ لحالة قائمة به متعلقة بالمعنى هي كونه موضوعا، وباعتبار تعلقه بالمعنى صار منشاءً لحالة أخرى قائمة به متعلقة باللفظ، واما ان هناك وضعا هو اضافة بينهما قائمة بهما معا مترتبة على فعل الواضع فليس بديهيا ولا مبرهنا عليه. ◄

بأيهما كان.

إذا تمهّد هذا فنقول: لا نسلّم ان الفهم المذكور في التعريف صفة السامع، وإنما يكون كذلك لو كان إضافة الفهم بطريق الاسناد، وهو ممنوع، بل بطريق التعلّق فإن معناه: كون المعنى منفهما من اللفظ وهذا كما يقال: **اعجبني ضرب زيد** فإن كان زيد فاعلاً يكون معناه: اعجبني كون زيد ضارباً، وان كان مفعولاً يكون معناه: أعجبني كون زيد مضروباً، فهاهنا الفهم مضاف إلى المفعول وهو المعنى، فالتركيب يفيد ان المراد كون المعنى مفهوماً من اللفظ ولا شك إنه ليس

ثم ان كون اللفظ موضوعا سبب لكونه دالا على معنى انه بحيث يفهم منه المعنى عند إطلاقه، كما ان كون المعنى موضوعا له سبب لكونه مدلولا، أي: كونه بحيث ينفهم من اللفظ، فلكل واحد من اللفظ والمعنى – حينئذٍ – حال أخرى قائمة به متعلقة بصاحبه، واما ان هناك إضافة ثانية قائمة بمجموعهما هي مبدء لصفتين لازمتين لها ومسمّاة بالدلالة -كما ذكرتموه – فمما لا يقود اليه ضرورة ولا دلالة، بل الظاهر ان الحالة الثانية للفظ بواسطة كونه موضوعا مسمّاة بالدلالة، فهي حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى، كالأبوة القائمة بالأب، المتعقلة بالإبن، لا حالة قائمة بهما معا، كالتناسب مثلا.

واما تعريفها بـ (الفهم) مضافا الى الفاعل والمفعول، أعني: السامع أو المعنى، أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى، فمن المسامحات التي لا تلبس المقصود، إذ لا إشتباه في أن الدلالة بخلاف الفهم والإنتقال، ولا ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه، فكأنه قيل: هي حالة اللفظ بسببها يفهم المعنى منه، أو ينتقل منه إليه، وكأنهم نبّهوا بالتسامح على ان الثمرة المقصودة من تلك الحالة هي الفهم أو الانتقال فكأنها هو. (سيد)

صفة للسامع.

ثم الدلالة الوضعية[1] اما **مطابقة** أو **تضمن** أو **إلتزام**، وتقييد المصنف **بالوضع** لإخراج الطبعية والعقلية، **وباللفظ** لإخراج غير اللفظية. وبيان الحصر ان ما يدل عليهم اللفظ بطريق الوضع إما تمام المعنى الموضوع له أو جزئه أو أمر خارج عنه، فان كان تمام المعنى الموضوع له فهي **مطابقة** لتطابق اللفظ والمعنى . وان كان جزء المعنى الموضوع له فهي **تضمن** لأنه في ضمن المعنى الموضوع له. وإن كان أمراً خارجاً عنه فهي **التزام** لأنه لازمه، لكن يجب أن يُقيّد الكل بقولنا: **من حيث**[2] **هي كذلك** لئلا ينتقض حدود الدلالات بعضها ببعض[3]،

---

[1] أي: من الدلالات اللفظية. لما مرّ من اختصاص النظر بها. واما قول المصنف: (الدلالة الوضعية للفظ) فاحترز بالقيد الأول عن (الدلالة الطبيعية) التي هي الألفاظ فقط. وعن (الدلالة العقلية) التي هي تعم اللفظ وغيره. وبالقيد الثاني عن (الدلالة الوضعية) التي لغير الألفاظ، كالدوالّ الأربع. (سيد)

[2] أي: تلك المعاني المذكورة كذلك، أي: على الوجه الذي ذكرت به، فيقال: المطابقة دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له من حيث انه تمام الموضوع له. والتضمن: دلالته على جزئه من حيث انه جزئه. والالتزام: دلالته على الخارج اللازم من حيث انه لازم له. (سيد)

[3] أي: لئلا ينتقض حدود بعض الدلالات ببعض الدلالات، لا بحدود بعضها. وانما لم يتعرض لإنتقاض حد كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر، لعدم الاطلاع على مثال، ويمكن تصويره فيما اذا كان اللفظ موضوعا لكل واحد من اللازم والملزوم، ولمجموعهما معا، فيكون دلالته على اللازم من وجوه ثلاثة، فإذا أريد به اللازم من حيث انه لازم كانت دلالته عليه إلتزامية، ويصدق عليها أنها دلالة على جزء ←

فإن من الجائز ان يكون اللفظ مشتركاً بين الكل والجزء كإشتراك الإمكان بين مفهومي العام والخاص، وان يكون مشتركاً بين الملزوم واللازم كإشتراك الشمس بين الجرم والنور، فلو لم يقيد حد دلالة المطابقة لأنتقض بدلالة التضمن والإلتزام، اما إنتقاضه بدلالة التضمن فلأنه اذا أطلق لفظ **الإمكان** واريد به **الإمكان الخاص** تكون دلالته على الإمكان العام بالتضمن لا بالمطابقة مع انه يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعند التقييد لا انتقاض لأن تلك الدلالة - وان كانت على ما وضع له - لكنها ليست من حيث هو ما وضع له بل من حيث هو جزئه حتى لو فرض ان لفظ الإمكان ما وضع أصلاً لمفهوم الإمكان العام كانت تلك الدلالة متحققة.

واما انتقاضه بالإلتزام فلأنه اذا أطلق لفظ **الشمس** واريد به **الجرم** كانت دلالته على **النور** التزامية لا مطابقة، مع انه موضوع له ولا انتقاض عند التقييد لأن تلك الدلالة ليست من حيث هو موضوع له بل من حيث هو لازمه وكذلك لو لم يقيد حد دلالتي التضمن والالتزام لانتقضا بدلالة المطابقة، اما التضمن فلأنه اذا أريد من لفظ الإمكان الإمكان العام تكون دلالته عليه مطابقة مع أنه جزء ما وضع له، ولا انتقاض اذا قيد لأنها ليست من حيث هو جزئه واما الالتزام فلأنه اذا اريد من لفظ الشمس النور فالدلالة مطابقة وهو لازم ما وضع له، لكن ليست من حيث هو لازم.

⬅ المعنى الموضوع له، لكنها ليست من حيث هو جزء. وإذا أريد به اللازم من حيث انه جزء كانت دلالته تضمنا، ويصدق عليها أنها دلالة على الخارج اللازم، لكنها ليست من حيث انه لازم. (سيد)

هكذا وجّه الشارحون هذا الموضع وفيه نظر[1]: لأنا لا نسلّم ان اللفظ المشترك

---

(١) لأنهم قالوا: إذا أطلق لفظ (الإمكان) وأريد به: الإمكان الخاص، يكون دلالته على الإمكان العام الذي هو جزئه بالتضمن، لا بالمطابقة. وإذا أطلق لفظ (الشمس) وأريد به: الجرم، كانت دلالته على النور - الذي هو لازمه - إلتزامية، لا مطابقية، فحكموا بأن اللفظ المشترك إذا أريد به الكل أو الملزوم لم يدل على الجزء أو اللازم بالمطابقة، بل يدلّ على الجزء بالتضمن فقط، وعلى اللازم بالإلتزام فقط.

وهو ممنوع، لأن الجزء كما تحقق في شأنه سبب الدلالة التضمنية، أعني: كونه جزءا لما وضع اللفظ له، فقد تحقق أيضا سبب الدلالة المطابقية، أعني: كونه موضوعا له، فكما وجب ان يدل عليه بالتضمن وجب ان يدل عليه بالمطابقة أيضا، وكذا الحال في اللازم. ولا مدخل لنفي المطابقة في المقصود الذي هو بيان الانتقاض، كما سيأتيك.

ولا محذور في ثبوتها سوى انه يلزم أن يدل اللفظ على الجزء أو اللازم في حالة واحدة دلالتين من جهتين مختلفتين، ولا امتناع في ذلك، لما سبق من ان حقيقة الدلالة التفات النفس الى المعنى عند اطلاق اللفظ، أو تخيله - كما علم من كلام الشيخ - ولامعنى لهذا الالتفات سوى الانتقال من اللفظ إليه، وإذا علم ان اللفظ موضوع لمعان متعددة كانت تلك المعاني مرتسمة في العقل، فإذا أطلق هذا اللفظ انتقل الذهن منه الى جميع تلك المعاني، ولاحظ كل واحد منها فإذا كان مشتركا بين الكل والجزء واطلق انتقل الذهن منه الى الجزء لكونه موضوعا له، والى الكل أيضا لذلك، لكن انتقاله الى الكل متضمن لإنتقاله الى الجزء إجمالا، فله الى الجزء انتقالان: تفصيلي قصدي بسبب كونه موضوعا له. وإجمالي ضمني بسبب كونه جزء للموضوع له، فله عليه دلالتان. وكذا في اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم، ←

عند ارادة معنى الكل أو الملزوم لا يدل على الجزء اللازم بالمطابقة[1]، غاية ما في الباب انّه يدل عليه دلالتين من جهتين ولا امتناع في ذلك، وكذلك في التضمن والالتزام.

لا يقال: دلالة اللفظ على المعنى المطابقي[2] انّما تتحقق اذا أريد ذلك المعنى

يتنقل الذهن منه الى اللازم إبتداء لكونه موضوعا له، وبتوسط الموضوع الملزوم أيضا. (سيد)

[1] أي: إذا أطلق لفظ (الإمكان) على الإمكان العام، دلّ عليه بالمطابقة، كما ذكروه، وبالتضمن أيضا. وإذا أطلق لفظ (الشمس) على النور، دلّ عليه مطابقة والتزاما أيضا، لما حققناه. (سيد)

[2] المقصود بهذا السؤال: دفع الاعتراض عن توجيه الشرّاح. فإن المطابقة إذا كانت موقوفة على الإرادة، فإذا أطلق اللفظ المشترك على الكل لم يدلّ على الجزء بالمطابقة لعدم كونه مرادا، بل بالتضمن فقط. وإذا أطلق على الجزء دلّ عليه بالتضمن، لأنه ملزوم له لدلالة المطابقة على الكل، وهي منتفية لعدم الإرادة، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم.

وقس على ذلك اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم، فإنه حال إطلاقه على الملزوم يدل على اللازم بالالتزام، دون المطابقة، وحال إطلاقه على اللازم يدل عليه بالمطابقة، دون الإلتزام الذي انتفى لازمه. فقد استقام ما ذكروه في هذا المقام.

وانما قيّد المعنى بـ (المطابقي) لأن الدلالة على المعنى التضمني أو الالتزامي لا يتوقف على الإرادة المتعلّقة به، بل على الإرادة التي تعلّقت بالمعنى المطابقي، لأنه إذا تحققت الدلالة على الموضوع له تحققت على ما يكون جزءه أو لازمه بالضرورة، سواء كان مرادا أو لا. ولو كان الألفاظ لذواتها لكان لكل لفظ حق من المعاني

اذ اللفظ لا يدل بحسب ذاته وإلا لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه بل بالارادة الجارية على قانون الوضع، أو لا ترى[1] ان اللفظ المشترك ما لم يوجد فيه قرينة لإرادة أحد معانيه لا يفهم منه معنى.

لأنا نقول: هب ان دلالة اللفظ ليست ذاتية، لكن ليس يلزم منه ان تكون تابعة للارادة بل بحسب الوضع، فانا نعلم بالضرورة ان من علم وضع لفظ لمعنى ،وكان صورة ذلك اللفظ محفوظة له في الخيال، وصورة المعنى مرتسمة في البال، فكلما تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه، سواء كان مراداً أو لا، واما المشترك فلا شك ان العالم بوضعه لمعانيه يتعقلها عند إطلاقه، نعم تعيين إرادة اللافظ موقوف على

يناسبه بحسب ذاته فلا يجاوزه الى معنى آخر، خصوصا إذا كان منافيا لذلك المعنى المناسب، لكنه باطل، كما في المشترك بين المعاني المتنافية، وقد أبطل كون دلالة الألفاظ ذاتية بوجوه أخر مذكورة في مواضعها، وقيّد الإرادة بكونها (جارية على قانون الوضع) لأنه لو أطلق لفظ (الجدار) وأريد به: (الحمار) لم يدل عليه قطعا. (سيد)

[1] هذا دليل على ان المطابقة موقوفة على الإرادة، فأجاب عن الأول: بأن العالم بالوضع كلما تخيّل اللفظ تعقّل معناه، أي: انتقل من اللفظ اليه، سواء كان مرادا لمن يتلفظ به أو لا، فلا يكون الدلالة على المعنى المطابقي تابعة للإرادة. وعن الثاني بقوله: (واما المشترك ...). وأشار الى ان إرادة المتكلم للمعنى من اللفظ شئ، ودلالة اللفظ عليه – بمعنى: إنتقال ذهن السامع منه إليه لعلمه بالوضع - شئ آخر، وبينهما بون بعيد، فليس يلزم من توقف الأول على القرينة الدالّة على الإرادة توقف الثاني عليها. نعم المعتبر عند أهل العربية هو الدلالة على المعنى المراد، وكلامنا في مطلق الدلالة. (السيد الشريف)

القرينة، لكن بين إرادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد.

وتوجيه الكلام[١] في هذا المقام: ان للفظ المشترك دلالة على الجزء بالمطابقة والتضمن، وعلى اللازم بالمطابقة والإلتزام، فاذا اعتبر دلالته على الجزء بالتضمن ،أو على اللازم بالإلتزام يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض حد المطابقة بها، ولو قيد بـ(الحيثية) اندفع النقصان، لأنها ليست من حيث هو تمام الموضوع له، وكذلك اذا اعتبر دلالته على الجزء أو اللازم بالمطابقة صدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء المعنى أو لازمه، لكنّها ليست من حيث هو كذلك.

لا يقال: المشتركان إنما يدلان[٢] على الجزء واللازم بالمطابقة ،لأن اللفظ اذا

---

[١] يريد: ان بيان الإنتقاض واندفاعه بالتقييد لا يتوقف على ان الدلالة على الجزء بالتضمن فقط، أو بالمطابقة فقط، وعلى اللازم بالالتزام وحده، أو بالمطابقة وحدها، بل يتم على تقدير اجتماع دلالتين على كل واحد منهما، وهذا هو الذي أشرنا إليه بإنه سيأتيك. (السيد الشريف)

[٢] يعني: ان توجيهك لهذا المقام مبني على ما ذهبت اليه من اجتماع دلالتين على كل واحد من الجزء واللازم، وهذا المذهب باطل. لأن اللفظ إذا دلّ على المعنى بأقوى الدلالتين التي هي المطابقة، لم يدل عليه بأضعفهما التي هي التضمن والإلتزام.

ويحتمل ان يقال: هذه معارضة في بعض ما تقدم من المدّعى، كأنه قيل: ما ذكرتم في وجوب تقييد حد المطابقة، وإن دلّ على مطلوبكم، لكن عندنا ما ينافيه، لأن ذلك المشترك لا يدل على الجزء بالتضمن، ولا على اللازم بالالتزام، فلا يتصور نقض حد المطابقة بهما، فلا حاجة الى التقييد بالحيثية.

دل بأقوى الدلاتين لم يدل بأضعفهما.

لأنا نقول: لا نسلّم ذلك، وإنما يكون كذلك لو كانت الدلالة الضعيفة والقوية من جهة واحدة، وهو ممنوع. ويعتبر في الالتزام اللزوم الذهني بين المسمى والأمر الخارجي وهو كونه بحيث يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه، إذ لولاه لم يفهم المعنى الخارجي من اللفظ، لأن فهم المعنى بتوسط الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع له، أو بسبب انتقال الذهن من المعنى الموضوع له إليه، وكل منهما منتفٍ على ذلك التقدير، فلم يكن اللفظ دالا عليه.

وفيه نظر لانتقاضه[١] بالتضمن، إذ المدلول التضمني لم يوضع اللفظ له، ولا

⬅ والجواب على التقديرين: انا لا نسلّم ان الدلالة الضعيفة لا تجامع القوية إذا كانتا من جهتين مختلفتين. فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة ان المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق، فإن العالم بوضعه لهما لا يفهم الجزء إلا مرة واحدة، فلا يكون هناك إلا دلالة واحدة واستنادها الى ما هو أقوى، أعني: كونه موضوعا له أولى. قلت: قد سبق منا ان الدلالة هي: الالتفات والانتقال، وان هناك انتقالين الى الجزء، ومن ذكر في تعريفها الفهم وجب ان يريد به ذلك الانتقال، لا الفهم الحقيقي، كيلا يلزم فهم المفهوم. (سيد)

[١] أي: مطلقا، إذ لا يتصور الانتقال من الكل الى الجزء، بل الأمر بالعكس. لا يقال: إذا أطلق اللفظ انتقل الذهن منه الى الكل إجمالا، ثم ينتقل منه الى الجزء تفصيلا إخطارا. لأنا نقول: الدلالة التضمنية هي: ملاحظة الجزء على الانفراد قصدا، وإلا لم يكن التضمن لازما للمطابقة إذا كان المعنى الموضوع له مركبا، وهو باطل إتفاقا، وما ذكره من التفصيل والإخطار فهو شرط للعلم بكون المدلول التضمني ⬅

ينتقل الذهن عن المعنى الموضوع له إليه، بل الأمر بالعكس. فالأولى ان يقال: فهم المعنى عند إطلاق اللفظ اما بسبب وضع اللفظ له، أو بسبب انه لازم للمعنى الموضوع له، وحينئذٍ يتم الدليل سالماً عن النقض.

لا يقال: إنا نفهم من اللفظ شيئاً في بعض الأوقات[١] دون بعض عقيب فهم المسمى فدلالته على ذلك المعنى إلتزاميّة ولا لزوم ذهني، وأيضاً المعمّيات دالة على معانيها وليست من لوازم ذهنيّة، لأن فهمها منها بعد كلفة ومزيد تأمل.

لأنا نقول: الدلالة مقولة بالاشتراك على معنيين: الأول فهم المعنى من اللفظ متى أطلق. الثاني فهم المعنى منه إذا أطلق، والاصطلاح[٢] على المعنى الأول -

---

مرادا، قد استعمل اللفظ وحده، وينتقض بالالتزام ايضا اذا كان فهم المدلول الإلتزامي متقدما على فهم المسمّى، كالملكات بالقياس الى عدماتها. (سيد)

[١] فإنك إذا قلت: (رأيت أسدا في الحمام) فإنا نفهم من لفظ (الأسد): الرجل الشجاع، بعد فهمنا منه مسمّاه الذي هو: (الحيوان المفترس). وإذا قلت: (رأيت أسدا) لم نفهم منه إلا مسماه، فدلالته على الشجاع ليست مطابقة، ولا تضمنا لتأخرها عن المسمى، فهي إلتزامية، وليس هاهنا لزوم ذهني، فقد وجد الإلتزام بدونه، فلا يكون شرطا له. وكذلك دلالة المعمّيات على معانيها المقصودة منها ليست مطابقة، ولا تضمنا، إذ ليس ألفاظها موضوعة لتلك المعاني ولا لما دخلت هي فيه، بل هي إلتزامية، ولا لزوم ذهني، لأن فهم تلك المعاني منها إنما يكون بعد كلفة ومزيد تأمل. (السيد الشريف)

[٢] أي: من أهل هذا الفن على المعنى الأول الذي اعتبر فيه الكلية، كما دلّت عليه العبارة المنقولة من (الشفاء) على ما مرّ. وأما المعنى الثاني الذي اكتفى فيه

وإن اعتبر في بعض العلوم المعنى الثاني - فلا دلالة للفظ إذا فهم المعنى منه بالقرينة، بل الدال المجموع والمعميّات ان لم ينتقل الذهن بعد كمال تصورات مسميّات ألفاظها إلى لوازمها فدلالتها عليها ممنوعة، وإلا فلا نقض، ولا يشترط اللزوم الخارجي أي: تحقق اللازم في الخارج متى تحقق المسمى فيه، إذ لو كان شرطاً لما تحقق دلالة الإلتزام بدونه، واللازم باطل، لأن العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر بالإلتزام مع عدم اللزوم الخارجي بينهما.

قال: دلالة اللفظ المركب داخلة فيه.

* * *

أقول: هذا جواب عن سؤال عسى ان يورد على حصر الدلالة الوضعيّة[1] في

بالجزئية، فهو مصطلح أهل العربية وأصول الفقه، وعبارة صاحب الكشف حيث قال عند إطلاقه توهم باعتبار المعنى الثاني، إلا انه لما اشترط في الالتزام الملزوم الذهني علم ان مراده المعنى الأول، وحينئذ نقول: إذا فهمنا من اللفظ شيئا في وقت دون وقت، فلا شكّ ان ذلك الفهم بسبب قرينة حالية أو مقالية، فلا يكون ذلك اللفظ دالا عليه، إذ ليس بحيث متى اطلق فهم، بل الدالّ هو المجموع والمعاني المقصودة من المعميات إن لم يلزم إنتقال الذهن إليها بعد كمال تصورات مسميّات ألفاظها، فلا نسلّم دلالتها عليها، وإن لزم فلا نقض بها. (السيد الشريف)

[1] هو إما معارضة، أي: ما ذكرتم، وان دل على الإنحصار، لكن عندنا ما ينفيه، وهو ان دلالة المركب وضعية وخارجة عن الثلاث. وأما نقض إجمالي، أي: دليلكم على الحصر ليس صحيحا بجميع مقدماته، وإلا كان كل دلالة وضعية داخلة في تلك الأقسام، وليس الأمر كذلك.

الثلث. وتقريره: ان دلالة اللفظ المركب خارجة عنها لأنها ليست مطابقة، اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولا تضمناً لأن معناه ليس جزءاً للمعنى الموضوع له، ولا إلتزاماً اذ ليس معناه خارجاً عن المعنى الموضوع له. وبالجملة لما لم يكن الوضع متحققاً فيه إنتفت الدلالات كلها، ضرورة إنها تابعة للوضع.

فإن قلت: المركب لا يخلو: إما ان يكون موضوعاً لمعنى أو لا يكون، وأياً ما كان لا يتوجّه السؤال: اما اذا كان موضوعاً فظاهر، واما اذا لم يكن فلأن دلالته لم تكن وضعيّة، والكلام فيها.

فنقول: الدلالة الوضعيّة ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، وإلا لما كان دلالة التضمن والإلتزام وضعيّة، بل ما يكون للوضع مدخل فيها – على ما فسّرها القوم به – فيكون دلالة المركب وضعية ضرورة ان لأوضاع مفرداته دخلاً في دلالته، نعم لو قيل ما يكون لوضع اللفظ دخل فيه لاندفع السؤال.

◄ وعلى التقديرين مداره على مقدمتين: الأولى:- ان دلالة المركب وضعية. والثانية:- انها ليس ليست داخلة في الدلالات الثلاث. فدفعه بمنع الأولى لا يتم، إلا إذا غيّر تفسير الدلالة الوضعية كما ذكره. وتفصيله: انها إن فسرت بدلالة اللفظ على ما وضع له، سقط السؤال. إلا انه يلزم ان يكون التضمن والالتزام خارجين عنها، وهو باطل بإتفاق القوم. وان فسّرت بما للوضع مدخل فيها، شملتهما، واتجه السؤال. وإن فسّرت بما لوضع اللفظ الدالّ مدخل فيها، تناولتهما، واندفع السؤال بالكلية، إذ ليس المركب موضوعا في نفسه، بل أجزائه، فلا يكون دلالته وضعية على هذا التفسير. لكنه غير معتبر عندهم. (السيد الشريف)

وجوابه: ان دلالة اللفظ المركب داخلة فيه أي: فيما[١] دل على المعنى بالمطابقة، وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط، بل أحد الأمرين إما وضع عينه لعينه، أو وضع أجزائه لأجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى، والثاني متحقق في دلالة المركب، فلا تكون خارجة عن الدلالات.

واعترض عليه: بأن دلالة المركب ليس يلزم ان يكون مطابقة، لأن دلالته على المعنى تابعة لدلالة أجزائه على أجزاء المعنى، وهي قد تكون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالإلتزام.

وهذا الاعتراض ليس بوارد: اما أولاً فلأنه لا يدفع المنع[٢]. وأما ثانياً فلأن السائل ربّما وجّه سؤاله بالنسبة إلى معاني الأجزاء المطابقيّة، فتكون دلالة المركب عليها مطابقة، ولو أورده بالقياس إلى معنى من المعاني أمكن تطبيق الجواب عليه بأن يقال: دلالة المركب داخلة فيه أي: فيما ذكرنا من الدلالات الثلاث، وانتفاء

---

[١] كلمة (ما) اما مصدرية، أو موصولة بتقدير مضاف، أي: في دلالة ما دل. (سيد)

[٢] بل يدفع السند الأخص فلا يجدي قوله: (وانتفاء الوضع ممنوع) ردّ لما استدلوا به على خروج دلالة المركب عن الثلاث، فإن الوضع المعتبر فيها أحد الأمرين: الموضع العين، او وضع الأجزاء، والثاني متحقق في المركبات. (سيد)

الوضع ممنوع، والتفصيل[١] هناك ان دلالة المركب اما على مدلول مفرديه على

---

[١] قسّم مدلول المركب من مفردين الى أقسام ثلاثة: الأول ما يكون مدلول مفرديه معا. والثاني ما يكون مدلول أحد المفردين. والثالث ما لا يكون شيئا منهما. وقسّم القسم الأول، أعني: ما يكون مدلول مفرديه الى مدلول مفرديه والى مدلول واحد لمفرد، وحَصَرَ هذا المدلول الواحد في أقسام خمسة، دلالة المركب على أربعة منها تضمّن، وعلى الخامس التزام. ولم يذكر ما يكون مدلولا مطابقيا لكل واحد منهما، إذ حينئذٍ يكونان مترادفين فلا تركيب بحسب المعنى. وحَصَرَ مدلولي المفردين في أقسام ستة، دلالة دلالة المركب في واحد منهما مطابقة، وفي اثنين تضمن، وفي ثلاثة إلتزام.

وأما القسم الثاني، أعني: مدلول أحد المفردين، وهو الذي عبّر ثانيا بأحد مدلولي مفرديه، فقد حصره في أقسام ثلاثة، دلالة المركب في إثنين منها تضمن، وفي واحد التزام. وعبّر عن القسم الثالث أولا بقوله: (ما لا يكون هذا ولا ذاك)، وثانيا بمدلول لا يكون مدلول مفرد من مفرداته، وجعله قسما واحدا، وحكم بأن الدلالة عليه إلتزام فقط، ومثاله قولنا: (العبادة منوّية) فإنه يدل على ان النية شرط للوضوء، وليس هذا مدلول المفردين ولا مدلول أحدهما، بل هو لازم للمجموع من حيث هو. وقولنا: (الطائر الولود) فإنه يدل على الخفّاش الذي هو لازم للمجموع لا لشئ من مفرديه.

هذا مجمل ما فصّله من الأقسام التي هي خمسة عشر. وقد يقال: إذا كان هناك مفهومان يكون كل واحد منهما مدلولا تضمنيّا لجزء من المركب، ويكون مجموعهما مدلولا مطابقيا أو تضمنيا أو إلتزاميا لأحد الجزئين، أو يكون كل واحد منهما مدلولا مطابقيا لجزء ويكون المجموع التزاميا لأحد الجزئين، أو يكون كل واحد منهما مدلولا التزاميا لجزء ويكون الكل التزاميا لأحد الجزئين، أو يكون أحدهما مدلولا مطابقيا لجزء والآخر مدلولا تضمنيا للجزء الآخر ويكون مجموعهما مدلولا ⊂

⊂ مطابقيا أو تضمنيا أو إلتزاميا لأحد الجزئين، أو يكون أحدهما مطابقيا لجزء والآخر إلتزاميا لآخر ويكون الكل إلتزاميا لأحد الجزئين، أو يكون أحدهما تضمنيا لجزء والآخر التزاميا لآخر ويكون المجموع مطابقيا أو تضمنيا أو إلتزاميا لأحد الجزئين. فهذه اثني عشرة صورة تصدق على دلالة المركب في كل واحد منها انها دلالة على مدلول المفردين وانها دلالة على مدلول أحد المفردين، فإن اشترط في مدلول مفردي المركّب ان لا يكون مدلول أحد المفردين، واشترط أيضا في مدلول أحد مفرديه أن لا يكون مدلول المفردين، فهذه الصور داخلة في القسم الثالث الذي هو لا هذا ولا ذاك، فلا يصح الحكم - حينئذٍ - بأن دلالة المركب في هذا القسم التزامية فقط، لأن الدلالة في بعض هذه الصور مطابقة، وفي بعضها تضمن، وفي بعضها إلتزام، وهو ظاهر.

وان اشترط في مدلول أحد المفردين ان لا يكون مدلولا لهما، ولم يشترط في مدلول المفردين ان لا يكون مدلولا لأحدهما، دخلت الصور المذكورة في مدلول مفرديه. وليست من قبيل قسمة الثاني، أعني: ما يكون مفهوما واحدا هو مدلول لكل واحد من مفرديه، بل من قبيل قسمة الأول وهو ما يكون مدلولي مفرديه فلا يصح حكمه بأنه إذا دلّ أحدهما بالتضمن والآخر بالالتزام يكون المركب دالا بالالتزام، لجواز ان يكون مجموع المدلولين مدلولا تضمنيا أو مطابقيا لذلك المفرد الدال بالتضمن، فيكون دلالة المركب عليه تضمنيا، وان اشترط في مدلول المفردين ان لا يكون مدلولا لأحد المفردين، ولم يشترط في مدلول أحد مفرديه ان لا يكون مدلول مفرديه دخلت هذه الصور في مدلول أحد المفردين، فلا يصح الحكم بأنه إذا كان دلالة أحد المفردين بالالتزام كانت دلالة المركب كذلك، لجواز كونها تضمنية او مطابقية فيما إذا دلّ أحد الجزئين بالالتزام من الصور التي ذكرناها. ⊃

مدلول أحد المفردين، أو على ما لا يكون هذا ولا ذاك كلازم للمجموع من حيث هو مجموع، اما دلالته على مدلول مفرديه فلا يخلو: اما ان تكون على مدلولي مفرديه، أو على مدلول واحد لمفرديه، والثاني ان تكون دلالته على ذلك المدلول اما بالتضمن أو بالإلتزام، لأن ذلك المدلول ان لم يكن خارجاً عن أحدهما تكون دلالته عليه بالتضمن، سواء كان مدلولاً تضمنياً لهما أو مطابقياً لأحدهما وتضمنياً أو التزامياً للآخر، او تضمنياً لأحدهما والتزامياً للآخر، وإن كان

وقد يجاب: بأن مدار ما ذكرتموه على ان مدلولي مفردي المركب قد يكون مدلولا لأحد مفرديه، لكن الشارح اعتبر في مدلول مفرديه انتساب أحدهما الى الآخر - على التفصيل - ليكونا بهذا الاعتبار مدلوليهما من حيث هما واقعان جزئين للمركب، كما يشهد به أمثلته، ولا شك انهما بهذا الاعتبار لا يقعان مدلولا لأحد مفرديه، إذ لا يمكن ان يعتبر في مدلوله انتساب شئ الى آخر مفصّلا، وأما مدلول أحد المفردين والمدلول الواحد لهما فلا يمكن ان يعتبر فيهما الانتساب المذكور، وإذا بطل المدار اندفع الإشكال.

وقد يعترض أيضا: بأنه إن أراد بمدلولي المفردين ان يكون كل واحد من المدلولين مدلولا لمفرد ولا يكون مدلولا لمفرد آخر لم ينحصر القسم الأول، أعني: مدلول مفرديه في مدلولي المفردين ومدلول واحد للمفردين، لجواز ان يكون مدلولي المفردين ويكون كل واحد مدلولا لكل مفرد وإن أراد بـ(مدلولي المفردين): ما هو أعم من ذلك، بطل القول بأن دلالة المركب في القسم الثالث إلتزامية، لجواز ان يكون التزامي كل من المفردين تضمنا للآخر، فيكون دلالة المركب حينئذ تضمنية، وبطل ايضا القول بأن دلالته في القسم السادس التزامية، لجواز ان يكون التزامي أحد الجزئين تضمنيا للجزء الآخر، فلا يكون خارجا ويكون دلالة المركب عليه تضمنا. (سيد)

خارجاً عنهما تكون دلالته عليه بالإلتزام.

والاول ينحصر في ستة أقسام :لأن دلالتي المفردين على مدلوليهما إما بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالإلتزام، أو دلالة أحدهما بالمطابقة والآخر بالتضمن، أو دلالة أحدهما بالمطابقة والآخر بالإلتزام، أو دلالة أحدهما بالتضمن والآخر بالإلتزام:

فالاول: أن يكون كل واحد من اللفظين دالاً على معناه بالمطابقة، فيكون المجموع كذلك.

الثاني: أن يكون كل منهما دالاً على معناه بالتضمن، فيكون دلالة المركب كذلك، كما اذا فهمنا من قولنا: الإنسان حيوان ناطق حساس.

الثالث: ان يدل كل منهما على معناه بالإلتزام، والمجموع كذلك، كما اذا فهمنا من المثال قابل صنعة الكتابة مشاء.

الرابع: ان يكون أحدهما دالاً بالمطابقة والآخر بالتضمن، فيكون المجموع دالاً بالتضمن، كما اذا فهمنا منه ان الإنسان حساس، لأن مجموع الجزء وجزء الجزء جزء الكل.

الخامس: ان يدل أحدهما بالمطابقة والآخر بالإلتزام، فالمجموع يدل بالإلتزام، لأن مجموع الجزء والخارج خارج، كما اذا فهمنا منه أن الإنسان مشاء، أو قابل صنعة الكتابة حيوان.

السادس: ان يكون أحدهما دالاً بالتضمن والآخر بالإلتزام، فالمجموع دال

بالإلتزام ضرورة أن جزء الجزء مع الخارج خارج، كما اذا فهمنا منه أن الناطق مشاء، أو قابل صنعة الكتابة حساس، واما دلالة المركب على أحد مدلولي مفرديه فهي تكون بالتضمن إن كانت دلالة المفرد بالمطابقة، أو بالتضمن وبالالتزام ان كان كذلك، واما دلالة المركب على مدلول لا تكون[١] مدلول مفرد من مفرداته فلا يكون إلا بالإلتزام، لأن مدلوله المطابقي إنما يكون مدلولات مفرداته المطابقيّة، ومدلوله التضمني إنما هو جزء من مدلولات مفرداته، فالأقسام تنحصر في خمسة عشر ودلالة المركب في جميع هذه الأقسام لا تخلو عن الدلالات الثلاث.

فان قيل: لا تحقق[٢] للأمرين في المركب، اما وضع عين اللفظ بإزاء عين

---

[١] والمراد بقوله: (لا يكون مدلول مفرد من مفرداته...) ان لا يكون مدلولا له، لا على سبيل التوزيع ولا على سبيل الاشتراك، ولا على الانفراد به. وانما أطنبنا بإبداء هذه الاحتمالات تشحيذا للأذهان وتثبيتا لها عن الزلل والطغيان. (سيد)

[٢] لما كان مدار أبوابه هو انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث، على ان الوضع المعتبر في تلك الثلاثة أعم من ان يكون وضع العين او وضع الأجزاء، والثاني متحقق في المركب، قرّر السؤال على وجه آخر يندفع عنه ذلك الجواب، واستدل على ان الهيئة التركيبية ليست موضوعة لمعنى، فإنها لو كانت كذلك لما كان تركيب المفردات لمجرد إرادة من يركبها، بل يتوقف كل تركيب على معرفة وضعه بخصوصه كالمفردات، لأن فهم المعنى من اللفظ انما يكون بالنسبة الى من هو عالم بالوضع، وليس كذلك، فإنّا نرّكب تركيبات مختلفة ولا نعرف ان الوضع وضعها أو لا، بل ربما نجزم بأنه لم يضع هذا التركيب المخصوص. ⬅

المعنى فظاهر، واما وضع أجزائه لأجزاء المعنى فلأن من أجزاء اللفظ **الجزء الصوري** أعني الهيئة التركيبية، وهي ليست موضوعة لمعنى، فأنها لو كانت موضوعة لمعنى لما كان التركيب بمجرد إرادة المركب، بل توقف كل تركيب على معرفة وضعه، وليس كذلك.

أجاب: بأن اللفظ المركب كما انه مشتمل على أجزاء مادية، كلفظي **الإنسان والكاتب** في قولنا (**الإنسان كاتب**) وجزء صوري وهو الهيئة الحاصلة من تأليف أحدهما بالآخر، كذلك معناه مشتمل على أجزاء مادية كمعنى **الإنسان** ومعنى **الكاتب** ، وجزء صوري وهو نسبة أحدهما إلى الآخر، وكما إن الأجزاء المادية

وقوله: (غاية ما في الباب) جواب عما قيل من أنها لو كانت موضوعة لما كان التركيب لمجرد إرادة المركب، أي لا نسلّم هذه الملازمة، وإنما يصح إذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة بالشخص، وليست كذلك، بل هي موضوعة بالنوع. ألا ترى ان هيئات تراكيب المفردات تختلف باختلاف اللغات؟ فإن تقديم المضاف اليه على المضاف جائز في الفارسية دون العربية، فلولا اعتبار الواضع قواعد في تأليف المفردات في كل لغة لجاز تأليفها في جميع اللغات على أيّ وجه يراد. وإذا كان وضع الهيئات نوعيا كان لإرادة المتكلم مدخل في خصوصيات التراكيب، إذ له أن يطبق تأليف هذه المفردات على قاعدة وان يطبقها على قاعدة أخرى، لكن لما لم يكن ذلك التأليف مفوّضا اليه بالكلية، إذ لابد له فيه من رعاية القواعد اللغوية.

والوضع النوعي جارٍ أيضا في المفردات المشتقة كصيغ الأفعال والأسماء المتصلة بها وكالمصغّر والمنسوب، إذ لا يجب في كل فرد منها ان يكون مسموعا بعينه، بل يكفينا اندراجه في القوانين المأخوذة من اللغة، ومن هاهنا تحقق ان الوضع النوعي معتبر في الألفاظ قطعا. (سيد)

اللفظية موضوعة بإزاء الأجزاء الماديّة المعنوية كذلك الهيئة التركيبيّة اللفظية موضوعة بأزاء الهيئة التركيبية المعنوية، غاية ما في الباب أنها ليست موضوعة بالشخص لكنها موضوعة بالنوع، ولذلك تختلف هيئات التركيب اختلاف بحسب اللغات، وإلى هذا السؤال والجواب أشار بقوله: (ودلالة هيئة التركيبات بالوضع ايضاً...).

وهناك نظر[1] فإن أحد الأمرين لازم: وهو اما عدم انحصار الدلالة في الثلاث:

---

[1] هذا تقرير ثالث للشبهة بحيث يندفع عنها جواب تقريرها الثاني والأول. وأراد بقوله: (إن أريد به الوضع النوعي): انه ان أريد به أعم من الشخصي ويندرج فيه النوعي يلزم الأمر الثاني وهو إنحصار الدلالة الوضعية في المطابقة، لأن المدلول التضمني والالتزامي معنى مجازي للافظ، واللفظ موضوع بإزاء المعنى المجازي وضعا نوعيا على قياس ما تسمعه من أئمة اصول الفقه حيث قالوا: لابد في المجاز من اعتبار الواضع العلاقة المصحّحة له بحسب نوعها. ولا شك ان اعتبارها كذلك وضع نوعي له، ولذلك قال بعضهم: الحقيقة هو اللفظ المستعمل في وضع اول واحترز به عن المجاز فإنه مستعمل في وضع ثان يلاحظ فيه وضع سابق عليه حال الاستعمال.

وهاهنا بحثان:

الأول: ان الوضع مشترك بين معنيين: أحدهما: تعيين اللفظ بإزاء معنى، وعلى هذا ففي المجاز وضع. وثانيهما: تعيين اللفظ بنفسه لمعنى، وعلى هذا لا وضع في المجاز شخصيا ولا نوعيا، إذ لابد فيه من اعتبار القرينة الشخصية أو النوعية. والمعتبر عند الجمهور هو هذا المعنى الثاني.

أو انحصارها في المطابقة. لأنه ان أريد بـ(الوضع) **الشخصي** يلزم الأمر الاوّل لعدم وضع المركب بالشخص، ولو أريد به الوضع **النوعي** يلزم الأمر الثاني، لأن المدلول التضمني والالتزامي مجازي، واللفظ موضوع بإزاء المعنى المجازي[1] وضعاً نوعياً على ما تسمعه من ائمة الأصول.

والحق والجواب أن يقال: لا نسلّم ان الهيئة التركيبية جزء من اللفظ، وإنما

البحث الثاني: ان اللازم من كون المجاز نوعيا موضوعا هو انحصار المدلولات المدلول المطابقي، بمعنى انه لا يكون اللفظ مدلول لا صدق عليه انه مدلول مطابقي له لانحصار الدلالات في المطابقة، لما مرّ من جواز اجتماع دلالتين من جهتين، والمدلول التضمني من حيث انه جزء للمعنى الموضوع له للفظ يكون دلالته عليه تضمنيا ومن حيث انه موضوع له يكون دلالته عليه مطابقة، وكذا الحال في اللازم. (سيد)

[1] ويمكن أن يُقال إن المجاز إنما يكون إذا أريد الجزء أو اللازم من اللفظ مستقلاً، ولا كلام فيه؛ بل هو معنى مطابقي كما هو التحقيق وإنما التضمن دلالة اللفظ على الجزء في ضمن دلالته على الكل والالتزام دلالته على اللازم حين دلالته على الملزوم ولا وضع نوعي هنا كما هو الظاهر.

فإن قيل: إن الإيراد على تقدير أن يكون رأي المصنف شمول التضمن والالتزام للقسم الأول أيضاً.

قلنا: على ذلك التقدير لا يمكنه حصر الدلالة في المطابقة أيضاً نظرا إلى القسم الثاني منهما؛ لأنه لا ينفيه المثبت للقسم الأول فتأمل. (محمد رضا)

يكون جزءاً لو كان لفظاً[١]، سلّمناه لكن لا نسلّم أنه جزء معتبر في التركيب، فإن المعتبر ما يكون له ترتب في السمع على ما سيجيء.

* * *

---

[١] وليست كذلك، وإلا كانت مسموعة، وهو ظاهر البطلان. فإن المعتبر في تركيب اللفظ والجزء الذي له ترتب في السمع.

فإن قلت: من المعلوم ان الهيئة التركيبية اللفظية دالة على الهيئة التركيبية المعنوية، وليست دلالتها الا وضعية، فإذا اعتبرت هي مع المفردين كان المجموع دالا بالوضع ايضا، فدلالة الوضعية من أيّ الدلالات هي؟

قلت: قد يمنع دلالة هيئة التراكيب على شئ، بل الدال على هيئته المعنوية هو الإعراب، سواء كان لفظيا أو تقديريا أو محليا، لكنه يشكل في مركب الإعراب فيه أصلا كقولنا: (قد ضرب) وإن سلّم دلالتها فإن لم يكن جزء من المركب كانت دلالة المجموع من حي هو وضعية غير لفظية، وان كانت جزء منه بأن كانت مسموعة وجب ان يعد دلالته وضعية لفظية مندرجة في الدلالات الثلاث. وما ذكر من أنها ليست مترتبة مع سائر الأجزاء في السمع بل مسموعة معها بلا ترتب، فليس بقادح في كون دلالة المجموع وضعية لفظية، غاية ما في الباب ان دلالة هذا الجزء من اللفظ المركب لا يوجب تركيبه، كما سيجئ. (سيد)

استلزام التضمن والإلتزام للمطابقة دون العكس

قال: والتضمن والإلتزام يستلزمان المطابقة...

* * *

أقول: هذا بيان النسب بين الدلالات الثلاث باللزوم وعدمه[١]، وهي باعتبار مقايسة كل واحد منها إلى الأخريين منحصرة في ست، فالتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لأنهما تابعان لها، والتابع من حيث انه تابع **لا** يوجد بدون المتبوع، وإنما قيد بحيثية التبعية إحترازاً عن التابع الأعم، فإنه ربما يوجد بدون المتبوع الأخص، وهذا هو المسطور في كتب القوم وإنهم - وإن أصابوا في الدعوى - لكنهم مخطئون في البيان:

أما **أولاً**: فلأن الأمر في التبع بعكس ما ذكروه، ضرورة أن فهم الجزء سابق على فهم الكل.

فلئن قلت: التضمن ليس عبارة عن فهم الجزء قط، بل هو فهم الجزء من اللفظ والسابق على فهم الكل من اللفظ أعني المطابقة فهم الجزء مطلقاً **لا** فهم الجزء من اللفظ.

---

[١] أي: النسب بين الدلالات الثلاث باللزوم وعدمه المنحصرة في ست حاصلة من مقايسة كل واحدة من الثلاث الى أختيها. (سيد)

فنقول: ما لم يفهم الجزء من اللفظ[1] يمتنع فهم الكل منه، والعلم به ضروري

---

[1] فكما ان فهم الجزء مطلقا سابق على الكل مطلقا، كذلك فهم الجزء من اللفظ وهو التضمن متقدم على فهم الكل منه وهو المطابقة. وبيانه: ان حقيقة الدلالة تذّكر المعنى عند اطلاق اللفظ لما سبق من أنها موقوفة على العلم بالوضع وانحفاظ المعنى في النفس، فإذا أطلق اللفظ فلا شك ان تذّكر المعنى المركب يتوقف على تذكر الجزء أولا. ولا نعني به تذّكر الجزء مفصلا مخطرا بالبال، بل تذكره مجملا في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري، فيكون المطابقة تابعة للتضمن.

لا يقال: هذا إنما يصح في تذكر الكل بالكُنه، لا في تذّكره بوجه كما عند إطلاق اللفظ.

لأنا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع اللفظ بأزائه من حيث خصوصه، وفهم ذلك المعنى بعينه وعُلم وضع اللفظ له وبقي مرتسما عند النفس، فإذا أطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعينه، وحينئذ فلا شك ان تذكره مشتمل على تذكر جزئه إجمالا لا في معنى مركب وضع اللفظ بإزاء وجه من وجوهه، وتذكر ذلك الوجه عند إطلاقه بلا تذكر لشئ من أجزاء المركب، لأن المعنى الموضوع له - على هذا التقدير - هو ذلك الوجه، لا المعنى المركب، فإن ذلك الوجه المخصوص أيضا مركبا كان تذكره مسبوقا بتذكر جزئه.

فإن قلت: دلالة التضمن فهم الجزء لا مطلقا، بل من حيث هو جزء، وفهمه من اللفظ من هذه الحيثية تابع لفهم الكل ومتأخر عنه.

قلت: التضمن فهم ما صدق عليه الجزء من حيث هو لا من حيث أنه موصوف بالجزئية كما أن المطابقة فهم الكل من حيث هو كل، فيكون فهمهما من اللفظ معا لأن الكلية والجزئية إضافيتان لا نتعقّل أحدهما الا مع الأخرى. (سيد)

وكذلك في بعض اللوازم كما في الأعدام[١] والملكات. وأما **ثانياً**: فلأن الكبرى إن قيدت بالحيثية لم يتكرر[٢] الوسط، والا كانت جزئية.

---

(١) كالعمى مثلاً فإنه لا يتصوَّر إلا بعد تصور البصر فإنه عدم البصر عمَّا من شأنه البصر. (محمد رضا)

(٢) لأن محمول الصغرى هو التابع مطلقاً، وموضوع الكبرى هو التابع مقيدا بتلك الحيثية وان لم يقيّد بها كانت جزئية، لأن التابع الأعم يوجد بدون متبوعه الأخص. وعلى التقديرين لا إنتاج. فإن قيل: نحن نقيّد الصغرى بالحيثية أيضا. قلنا: قولكم: (التضمن مثلا تابع من حيث أنه تابع) ان أردتم به: ان التضمن مفهوم التابع، فبطلانه أظهر من أن يخفى. وإن أردتم به: معنى آخر، فلا بدّ من تصويره أولا حتى نتكلم عليه ثانيا. هذا هو المسطور في حاشية الكتاب. ونحن نقول: ان قولك: (من حيث كذا) قد يراد به: بيان الاطلاق وأنه لا قيد هناك، كما في قولك: (الإنسان من حيث هو إنسان) و (الموجود من حيث هو موجود). وقد يراد به التقييد، كما في قولك: (الإنسان من حيث أنه يصح ويزول عن الصحة موضوع للطب). وقد يراد به التعليل، كما في قولك: (النار من حيث أنها حارة تسخن الماء). فقولكم: (التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع) ليس من قبيل الأول وإلا كان معناه ان مفهوم التابع من حيث هو هو لا يوجد بدون ذات المتبوع، وهذا - على تقدير صحته - لا تصلح كبرى للشكل الأول. ولا من قبيل الثالث، وإلا كان معناه ان صفة التبعية علة لعدم وجدان التابع مطلقاً بدون المتبوع، وهو ظاهر الفساد. فتعيّن المعنى الثاني، أي: ذات التابع مأخوذا مع صفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع. وهذا المعنى لا يتأتى في محمول الصغرى، لأن المراد به: مفهوم التابع لا ذاته حتى يصح تقييده بمفهومه، كما في موضوع الكبرى. ◄

وأما **ثالثاً**[١]: فلأنه لو صح البيان لاستلزم المطابقة التضمن والالتزام، لأنها متبوعة، والمتبوع من حيث أنه متبوع[٢] لا يوجد بدون التابع، وطريق بيان الدعوى: ان التضمن دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث هو جزأه، ولا ارتياب في أن دلالته على جزء المسمى من حيث هو جزأه جنس لا يتحقق إلا إذا دل على المسمى، وكذلك دلالة اللفظ على الخارج عن المسمى من حيث هو خارج لا يتحقق بدون دلالة اللفظ عليه، أو نقول: أنهما مستلزمان للوضع وهو

نعم يتجه ان يقال: الحيثية بهذا المعنى الذي صوّرتموه راجعة بالحقيقة إلى محمول الكبرى، أي: لا يوجد التابع موصوفا بكونه تابعا بدون المتبوع، فيتحد الوسط. إلا أن اللازم من الدليل - حينئذٍ- ان كل واحد من التضمن والالتزام لا يوجد بدون المطابقة موصوفا بالتبعية، والمقصود انهما لا يوجدان بدونها أصلا. وما قيل من ان التبعية لازمة لها من حيث ذاتها، إن أريد به: التأخر في الوجود فقد بان بطلانه. وإن أريد: أنهما مقصودان تبعا ضرورة ان المقصود الأصلي من وضع اللفظ لمعنى دلالته عليه، وأما دلالته على جزئه أو على لازمه فمقصودة بالتبعية. وردّ عليه: ان المقصود بالتبع قد يوجد بدون المقصود بالذات، كما في قطع المسافة للحج. (سيد)

[١] وفيه ان استلزام المطابقة لهما إنما هو بتوسط كونها متبوعة والمتبوعية ليست بلازمة للمطابقة لجواز أن يكون الموضوع بسيطاً لا لازم له فإذا كان كذلك يصح أن يُقال أن المطابقة غير مستلزمة لهما لتخلف في بعض المواد بخلاف الأمر فيهما فإن تابعيتهما لا تنفك عنهما ما دامت كذلك كما لا يخفى على المتأمل. (محمد رضا)

[٢] هذا من قبيل التعليل، أي: التضمن دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءا له. وكذا الالتزام دلالته على اللازم الخارج بسبب كونه خارجا لازما، فلا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى، وهو ظاهر. وأيضا هما يستلزمان كون اللفظ موضوعا، وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة. (السيد الشريف)

مستلزم للمطابقة فيستلزمانها، والمطابقة لا تستلزم التضمن، لأنه قد يكون مسمى اللفظ بسيطاً كالوحدة والنقطة، فإنه يدل عليه بالمطابقة ولا تضمن لانتفاء الجزء، ولا الإلتزام لجواز أن لا يكون للمسمى لازم بيّن يلزم فهمه من فهم المسمى أي البيّن بالمعنى الأخص، وحينئذٍ تتحقق دلالة المطابقة بدون الالتزام لعدم شرطه، وهذا إنما يفيد عدم العلم بالإستلزام لا العلم الإستلزام.

والأولى أن يقال: لو تحقق الإستلزام لكان كلما تعقّلنا شيئاً معه شيئاً آخر، لكنا نعلم بالضرورة إنا نعقل كثيراً من الأشياء مع الذهول عن سائر أغياره، وما قد سبق إلى بعض الخواطر من أنه يفضي ذلك إلى تصوّر أمور غير متناهية فلا يكاد يخفى ضعفه: لجواز الإنتهاء إلى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته بمرتبة أو بمراتب، إذ لا امتناع في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما في المتضائفين، وذكر الامام: ان المطابقة يلزمها الالتزام، لأن لكل ماهية لازماً بيناً، وأقلّه أنها ليست غيرها، والدال على الملزوم دالٌ على لازمه البيّن، بالإلتزام. وأجاب بأن قوله: كون (**المعنى ليس غيره لازم بين**) إن أراد به: أنه بيّن بالمعنى الأخص فممنوع، إذ كثيراً ما نتصور شيئاً ولا يخطر ببالنا غيره فضلاً عن أنه ليس غيره. وإن أراد به: أنه بيّن بالمعنى الأعم فمسلّم، لكن لا يفيد إذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص.

لا يقال: إن اعتبُر في المعنى الأخص[1] اللزوم الخارجي يبطل قولكم: أنه

---

[1] **المقصود بهذا السؤال: ان اللازم بالمعنى الأخص ليس بمعتبر في الالتزام، وذلك فإن اللزوم الخارجي معتبر في الأخص، فلو اعتبر هو في الالتزام كان** ⬅

اللزوم الخارجي شرطا للإلتزام، وقد تبيّن بطلانه. والدليل على اعتبار اللزوم الخارجي في الأخص: انه لو لم يعتبر فيه لم يكن أخص من المعنى لأن اللزوم الخارجي معتبر في الأعم فإنه مفّسر بما يكون تصوّره مع تصوّر ملزومه كافيا في الجزم باللزوم بينهما، كما مرّ آنفا.

فاللزوم المعتبر فيه، وهو قولنا: (باللزوم) إن أريد به: اللزوم الذهني: فإن كان بالمعنى الأول - الذي هو الأخص - كان العام عين الخاص، إذ يصير معناه حينئذٍ ما يكون تصوّره مع تصوّر ملزومه كافيا في الجزم بأن تصور الملزوم يستلزم تصوّر اللازم فقد أخذ الأخص في مفهوم الأعم فكل ما كان لازما بالمعنى الأعم كان لازما بالمعنى الأخص، فإن لزم من كون تصوّر الملزوم كافيا في تصوّر اللازم ان يكون تصوّرهما معا كافيا في الجزم باللزوم كان العام عين الخاص بحسب الذات - وإن تغايرا بحسب المفهوم -. وإن لم يلزم ذلك كان العام أخص من الخاص، وكلاهما باطل.

وإن كان اللزوم الذهني المعتبر في الأعم بالمعنى الثاني - الذي هو الأعم - لزم تعريف الشئ بنفسه، أي: أخذته في تعريفه، ولما لم يجز ان يكون اللزوم المعتبر في الأعم لزوما ذهنيا وجب ان يكون خارجيا.

والجواب عنه: أما أولا: فبالنقض، لأن صحة ما ذكروه يستلزم ان لا يعتبر في الألتزام اللزوم البيّن أصلا، لا بالمعنى الأخص ولا بالمعنى الأعم، وهو باطل إتفاقا. وأما ثانيا: فبالحل، وهو ان المعتبر في المعنى الثاني مطلق اللزوم، أعم من أن يكون ذهنيا أن خارجيا، كما انه المعتبر في تفسير المعنى الأول وهو قولنا: (ان يكون اللازم بحيث يلزم من فهم الملزوم فهمه) فإن المراد بـ (يلزم): هو المطلق، إلا انه لما قيّد بقيوده صار المقيّد مع قيده هو اللزوم الذهني، ومن هاهنا ولما لم يقيد اللزوم في المعنى الثاني بقيد بقي على إطلاقه شاملا لأقسامه الثلاثة، ومن هاهنا تبيّن ان

المعتبر في الإلتزام، وإلا لم يكن أخصّ من المعنى الثاني لاعتبار اللزوم الخارجي فيه، فإن المعتبر فيه لو كان اللزوم الذهني: فإن كان بالمعنى الأول كان العام عين الخاص، وإن كان بالمعنى الثاني لزم تعريف الشيء بنفسه.

لأنا نقول: المعتبر في المعنى الثاني مطلق اللزوم أعم من الذهني والخارجي.

لا يقال: اذا حصل لنا شعور بماهية، فإن لم يميز بينهما وبين غيرها فلا شعور به، لأن كل مشعور به موجود في الذهن، وكل موجود متميّز عن غيره، وان ميّزنا بينهما فلا خفاء في أن التميز يستلزم تصور الغير، فلا أقل من أن يكون لنا شعور بمطلق الغير.

لأنا نقول: لا نسلّم أنا إن لم نميز بين الماهية وبين غيرها فلا شعور بها، نعم أنها متميّزة عن غيرها في نفسها، لكن لا يستلزم ذلك علمنا بامتيازها عن غيرها، وإلا لزم من كل تصور تصديق، وليس كذلك. وأما التضمن والالتزام فلا تلازم بينهما لانفكاك التضمن عن الالتزام في المركبات الغير الملزومة، وانفكاكه عنه في البسائط الملزومة. وإنما اهملهما المصنف لاتضاحهما مما ذكر في المطابقة[1].

⬅ إطلاق اللزوم الذهني على المعنى الأول حقيقة، وعلى المعنى الثاني باعتبار ان له نوع اختصاص بالذهن حيث كان تصور طرفيه كافيا في الجزم به. فقوله: (فإن المعتبر فيه لو كان اللزوم الذهني) فإنه بالمعنى الأول أو الثاني محمول على عموم المجاز. (السيد الشريف)

[1] فكما ان المطابقة لا تستلزم الإلتزام، لجواز ان لا يكون للمسمى لازم بيّن يلزم فهمه. أو للعلم الضروري بأنا نعقل كثيرا من الأشياء مع الذهول عن جميع ⬅

فإن قيل: إذا أطلق اللفظ الموضوع بإزاء المعنى المركب يفهم الكل من حيث هو كل، والجزء من حيث هو جزء، وإذا فهما من حيث هما كل وجزء يفهم التركيب بالضرورة، وهو أمر خارج عن المسمى فالتضمن يستلزم الالتزام.

فنقول: هذه مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض، فان المنفهم هو ما صدق عليه الكل والجزء، وذلك لا يستلزم فهم الكلية والجزئية المستلزم لفهم التركيب، على أن فهم الجزئية أو الكلية لو كان لازماً لكفى في بيان المطلوب.

قال: وإطلاق اللفظ على مدلوله المطابقي بطريق الحقيقة.

* * *

أقول: قد وقع في كلام الامام والكشي: ان دلالة المطابقة هي الحقيقة، والتضمن والالتزام مجازان، ولا يستراب في إن الدلالة ليست حقيقة ولا مجازا، وإلا لزم اجتماع الحقيقة والمجاز عند اطلاق اللفظ، بل إطلاق اللفظ على مدلوله المطابقي أي: استعماله فيه بطريق الحقيقة لأنه استعمال فيما وضع له، وإطلاقه على مدلوله التضمني أو الإلتزامي بطريق المجاز لأنه استعمال في غير ما وضع له، وإنما

⬅ أغياره، كذلك التضمن لا يستلزمه لجواز ان لا يكون للمسمى المركب لازم كذلك. او للعلم بأنا نعقل كثيرا من المعاني المركبة مع الغفلة عن الأمور الخارجية عنه، وكما ان المطابقة لا تستلزم التضمن، إذ قد يكون المسمّى بسيطا كذلك الالتزام لا يستلزمه إذ قد يكون المسمّى البسيط ملزوما لما يلزم من فهمه فهمه. (السيد الشريف)

لم يقل: (**حقيقة ومجازاً**)[1] لأنهما لفظان لا استعمالان.

* * *

[1] بل قال بطريق الحقيقة وبطريق المجاز، لأن الحقيقة والمجاز من صفات الألفاظ دون الاستعمال. بل ان الاستعمال في الموضوع له بطريق يؤدي إلى حصول الحقيقة، وفي غيره بطريق يؤدي إلى حصول المجاز. ولا يقال: اللفظ إن استعمل في معنى الأداة كان المقصود دالا على دلالته عليه فإذا قصد باللفظ معناه الموضوع له كان مستعملا فيه دون جزئه ولازمه مع كونهما مفهومين منه وكذا حال الجزء واللازم. (سيد)

المبحث الثاني
في تحقيق ما قيل من أن دلالة الإلتزام مهجورة في العلوم

قال: الثاني قيل دلالة الإلتزام مهجورة في العلوم...

* * *

أقول: قد اشتهر في كلام القوم ان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم، وإنما قيّدوا بـ(**العلوم**) لأنها لم تهجر[1] في المحاورات، فإن أرادوا بذلك إن اللفظ لا دلالة له على اللازم البيّن فبطلانه بيّن، إذ لا معنى لدلالة اللفظ على شئ إلا فهمه، واللازم البيّن منفهم من اللفظ قطعاً[2]. وإن أرادوا به الاصطلاح على عدم استعمال اللفظ في المدلول الالتزامي فذلك مما لا يناقش فيه، ولا يطلب بالحجة.

ويمكن ان يقال: المراد منه أمر ثالث، وهو عدم استعمال اللفظ في المدلول

---

[1] بل مدار حسن الكلام عند البلغاء على المعاني المجازية التي أكثرها مدلولات التزامية، وأما العلوم فإنها دوّنت للتعليم، فيحترز فيها عما يخل بالفهم. (سيد)

[2] فإنه كلما أطلق فهم المسمّى، وكلما فهم المسمّى فهم لازمه البيّن بالمعنى الأخص، فيكون اللازم مفهوما عند اطلاق اللفظ وهو معنى دلالته عليه.

ومما لا يشتبه عليك ان المتبادر من هجر الدلالة الالتزامية عدم استعمال اللفظ في المدلول الالتزامي. وإن حمل هجرها على عدمها بعيد جدا، وكيف لا والقوم - بعد إثباتهم الدلالة اللفظية وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة - زعموا ان دلالة الالتزام مهجورة؟ وكان مردّ الهجر من هذين المعنيين نشأ مما تمسك به الغزالي في هجرها كما ستقف عليه. (سيد)

الالتزامي **لا** بطريق الاصطلاح، فلابد من تصحيحه بالدليل، أو نختار الأمر الثاني، ونحمل المذكور في معرض الاستدلال على بيان سبب الإصطلاح، فإنه لو لم يكن له سبب كان عبثاً، وقد احتجوا عليه بأنها عقلية، اذ اللفظ لم يوضع بأزاء المدلول الالتزامي فتكون مهجورة، **لأن** الغرض من الألفاظ استفادة المعاني منها بطريق الوضع. ونقضها الغزّالي بالتضمن. وتوجيهه: إما **إجمالاً** فبأن يقال: دليلكم ليس بصحيح بجميع مقدماته، إذ لو صح لزم أن يكون دلالة التضمن أيضاً مهجورة لأنها أيضاً عقلية.

فإن قيل: دلالة التضمن أقوى لكون مدلولها جزءاً من المسمى، ولا يلزم من هجر الأضعف هجر الأقوى.

فنقول: لما كانت العلة لهجرها كونها عقلية[١]، وهي متحقّقة في دلالة التضمن يلزم هجرها بالضرورة قضاء بالعلة وإن ضم إليها ضعفها اقتصرنا على المنع.

وأما تفصيلاً: فبأنه إن عنى بذلك كونها عقلية صرفة لا مدخل للوضع فيها فهو ممنوع، ضرورة ان دلالة اللفظ على الخارج عن مسماه لا يكون إلا بتوسط وضعه له، وإن عنى كونها بمشاركة من العقل فمسلّم لكن لا يوجب هجرها كما في

---

[١] أي: إلى كونها عقلية، ضعفها وجعل المجموع علة لهجرها. اقتصرنا على المنع، وقلنا: لا نسلّم ان كونها عقلية مع ضعفها يقتضي هجرها. وقوله: (كما في دلالة التضمن) سند لمنع المقدمة القائلة بأن كونها بمشاركة العقل يوجب هجرها وان جاز جعله صورة نقض للدليل على تقدير ان يراد بكونها عقلية بمشاركة العقل فيها. (سيد)

دلالة التضمن. وتمسك الغزّالي في ذلك بأن الدلالة الالتزاميّة لو كانت معتبرة يلزم أن يكونه للفظٍ واحدٍ مدلولات غير متناهية، والتالي باطل.

بيان الملازمة: ان اللوازم غير متناهية، لأن من لوازم الشئ إنه ليس كل واحد مما يغايره وهو غير متناهٍ، فاعتبارها يوجب اعتبار غير المتناهي في مدلول اللفظ.

وأجاب الامام عنه: بمنع الملازمة[١]، وإنما تصدق أن لو اعتبر جميع اللوازم وليس كذلك، بل المعتبر اللوازم البيّنة وهي متناهية.

فإن قيل: اللوازم البيّنة[٢] أيضاً غير متناهية: اما أولاً فلأن لكل شيء لازماً بيّناً،

---

[١] لا يقال: كيف يمنعها ومن مذهبه ان سلب الغير من اللوازم المعتبر في الالتزام، وقد ثبت ان هذا اللازم غير متناه؟. لأنا نقول: المعتبر عنده فيه هو سلب الغير المطلق والذي ثبت لا تناهيه سلب الأغيار المعيّنة، كما أشير إليه بقوله: لأن من لوازمه انه ليس كل واحد مما يغايره وهو غير متناهٍ، وليس يلزم من اعتبار الأول اعتبار الثاني. (سيد)

[٢] أي: المعتبر في الالتزام ان كان جميع اللوازم، فقد سقط منع الملازمة. وان كان اللوازم البيّنة فقط، فكذا يسقط، لأنها أيضا غير متناهية لوجهين:

الأول: ان لكل شئ لازما بيّنا أقله سلب الغير المطلق عنه، وذلك اللازم شئ أقله أيضا لازم بيّن، وهكذا إلى ما لانهاية له.

والثاني: ان لكل شئ لازما بالضرورة، فذلك اللازم إما قريب، أي: بلا واسطة، أو بعيد وحينئذٍ يجب انتهائه إلى القريب، وإلا كان بينه وبين ملزومه وسائط غير متناهية، فلكل شئ لازم قريب، ولذلك اللازم ايضا لازم قريب ... وهلم جرا، وكل لازم قريب فهو بيّن، كما سيأتي، فلكل مفهوم لوازم بيّنة غير متناهية. (السيد الشريف)

وأقله أنه ليس غيره، فكلّ شيء فرض فله لازم، وللازمه لازم، فلكل شيء لوازم بيّنة غير متناهية. وأما ثانياً: فلأن لكل شيء لازماً بالضرورة، وذلك اللازم إما قريب أو بعيد، وأياً ما كان ينتهي إلى اللازم القريب، فيكون لكل شيء لازم قريب، ويكون لذلك اللازم لازم أيضاً قريب ... وهلم جراً وكل لازم قريب فهو بيّن، فيكون لكل شيء لوازم بيّنة غير متناهية.

وليس له[1] أن يقول: غاية ما في هذا الباب عدم تناهي اللوازم البيّنة بالمعنى الأعم والعبرة باللزوم بالمعنى الأخص لأنه ما اعتبر إلا بالمعنى الأعم على ما مرّ.

فنقول: لا نسلم ذهاب سلسلة اللزوم إلى غير النهاية، لجواز عودها بتلازم الشئ من الطرفين[2] بواسطة أو غير واسطة، سلّمناه لكن اللازم البيّن للشئ لا يجب ان

---

[1] فإن قال الإمام: غاية ما في الباب في هذا، أي: في استدلالكم ثانيا، عدم تناهي اللوازم البيّنة بالمعنى الأعم، فإن اللازم القريب بيّن بهذا المعنى، وان المعنى الأخص الذي هو المعتبر في الالتزام. قلنا له: المعتبر فيه عندك هو المعنى الأعم، على ما مرّ من اعتبارك فيه سلب الغير، ولا شك انه بيّن بالمعنى الأعم فقط.

ولقائل ان يقول: انه انما اعتبره على توهمه انه بين بالمعنى الأخص، ولو حمل مذهبه على اعتبار اللزوم الأعم لكفانا في إثبات لا تناهي اللوازم البيّنة ما تقدم من أن كل شئ يلزمه انه ليس كل واحد من أغياره التي لا تتناهى. فالصواب في جوابه ان يقال: كل لازم قريب بيّن عنده بالمعنى الأخص، كما سيجئ احتجاجه عليه. (السيد الشريف)

[2] لا شبهة في جواز عود سلسلة اللزوم في اللوازم القريبة التي ذكرها في الدليل الثاني. واما اللوازم المرتبة المذكورة في الدليل الأول، وهو ان (أ) مثلا ملزوم ⬅

يكون لازماً بيّناً لذلك الشيء ، فلا يلزم عدم تناهي اللوازم البيّنة لشيء واحد،

⊂ لسلب مطلق الغير عنه، وهذا السلب أيضا ملزوم لسلب ذلك المطلق عنه... وهكذا، فليس يجوز فيها عود السلسلة، لأن السلب الأول لا يدخل فيه (أ) والسلب الثاني يدخل فيه (أ) مع السلب الأول فهو مغاير لكل واحد من السلبين السابقين.

وبالجملة: كل سلب يعتبر في مرتبة فهو مغاير لكل واحد مما تقدم من ملزوماته، فلا يتصور هاهنا عود أصلا.

فالجواب الشامل هو قوله: لكن اللازم البيّن للشئ لا يجب ان يكون لازما بيّنا لذلك الشئ، فإن اللازم الأول متوسط بينهما، وهذا ظاهر في البيّن بالمعنى الأعم، فإنه إذا كان تصوّر (أ) مع تصوّر (ب) كافيا في الجزم باللزوم بينهما وكان تصوّر (ب) مع تصوّر (ج) كافيا في الجزم باللزوم بينهما لم يلزم ان يكون تصور (أ) مع تصوّر (ج) كافيا في الجزم باللزوم بينهما، بل ربما يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) ولزوم (ج) لـ (ب)، بل نقول: ربما كان اللازم الثاني لازما حمليا للأول ولا يكون لازما لملزومه كما في السلوب المترتبة المذكورة، وعلى ما يظهر ما فيه بالتأمل ولها البيّن بالمعنى الأخص فيجب فيه ان يكون اللازم البيّن لازم البيّن للشئ لازما بيّنا لذلك الشئ، إذ لا معنى للازم هاهنا الا ما يلزم تصوّره تصوّر ملزومه، فإذا تصور الشئ تصور لازمه، وإذا تصور لازمه تصور لازم لازمه، فيكون فهمه أيضا لازما لفهم ذلك الشئ. ويمكن ان يقال: ان تصوّر الشئ يستلزم تصور لازمه تبعا غير ملتفت إليه قصدا، والمستلزم لتصوّر اللازم الثاني تصور اللازم الأول مقصود ملحوظا في نفسه، فلا يلزم من تصور الشئ تصور الثاني، فلا يلزم عدم تناهي اللوازم البيّنة لشئ واحد والكلام فيه. (سيد)

والكلام فيه على أن التمسك لو صحّ[١] لزم إنتفاء الدلالة الالتزاميّة، إذ يمكن ان يقال: لو تحقق الالتزام يكون للفظ مدلولات غير متناهية ... الى آخر ما ذكره.

وتمسك الإمام بأن المعتبر في الإلتزام إما اللزوم البيّن أو مطلق اللزوم، وأياً ما كان تكون دلالة الالتزام مهجورة، أما إذا كان المعتبر اللزوم البيّن فلاختلافه باختلاف الأشخاص فلا يكاد ينضبط المدلول، وأما إذا كان المعتبر مطلق اللزوم

---

[١] هذا نقض إجمالي لما تمّسك بـه الغزّالـي. فـإن صـحته تـستلزم انتفـاء الدلالـة الالتزامية، إذ لو تحققت لكان للفظ واحد مدلولات غير متناهية، والثاني ظاهر البطلان. والملازمة مبينة لعين ما ذكره.

بل نقول: لو تم ما تمَسك به لزم ان لا يمكن فهم شئ من الأشـياء، لأن المـدلول ألالتزامي: ما يكون فهمه لازما لفهم المسمّى، فلو كان لكل شـئ لـوازم غيـر متناهيـة بهذه الصفة امتنع فهمه لاستلزامه فهم ما لا يتناهى دفعة واحدة.

ولك تورد ذلك النقض على سبيل التفصيل فتقـول: ان أراد بـــ (اعتبـار الدلالـة الالتزامية) : تحققها، كان اللازم من دليله انتفاء تلك الدلالة، وقد بان بطلانه. وان أراد به: استعمال اللفظ في المدلول الالتزامي، فليس يلزم من استعماله في مـدلول واحـد استعماله في مدلول آخر، فضلا عن استعماله في مدلولات غير متناهية.

فإن قيل: أراد: انه لو جاز استعماله في شئ من مدلولاته لجاز استعماله فـي كـل واحد منها بدلا عن الآخر، فيجوز ان يستعمل لفظ واحد في كل واحد من المدلولات التي لا تتناهى.

قلنا: اذا جاز ان يكون له مدلولات غير متناهية فلم لا يجوز استعماله في كـل واحـد منها على سبيل البدل؟ مع انه لا يكون دائما الا مستعملا بالفعل في مدلولات متناهيـة. (سيد)

فلعدم تناهي اللوازم وامتناع إفادة اللفظ إياها كما ذكره الغزالي.

وجوابه: إنا نختار ان المعتبر اللزوم البيّن. قوله: فحينئذٍ لا ينضبط... قلنا: لا نسلّم، وانما لم ينضبط لولم يعتبر البيّن مطلقاً أي بالنسبة إلى جميع الأشخاص، وأما إذا اعتبر[1] كما بيّن المتضائفين فلا خفاء في الإنضباط.

---

[1] أي: مطلقاً كما في المتضائفين، فإن كلا منهما خارج عن ماهية الآخر، ويمتنع فهمه بدون فهم الآخر. فلا خفاء في انضباط المدلول الالتزامي حينئذٍ بالنسبة إلى جميع الأشخاص. وأما التمسك بتعدد اللوازم البيّنة المطلقة كالجدار أو العرصة للسقف مثلا - مع انه لا يجوز إرادة الكل من اللفظ- فلا يتعيّن المراد به. فجوابه: انه قد يتعيّن بالقرينة. ولو سلّمنا انه لا يتعيّن بها، قلنا: إذا لم يتعدد اللازم البيّن المطلق بل كان واحدا يتعيّن المدلول هناك، وعدم انضباط في صورة، أي: في صورة اختلاف البيّن باختلاف الأشخاص، وفي صورة تعدد البيّن المطلق لا يوجب هجر الدلالة مطلقاً، لجواز ان يكون معتبرة في غير صورة الإختلاف والتعدد. فقوله: (وعدم الانضباط) متعلق بكلا الجوابين السابقين، فلذلك أخّره عنهما.

وقوله: (على ان الوضع...) نقض لدليل الإمام بالمطابقة، فإن الاختلاف في الجملة لو كان موجبا للهجر مطلقا لم يكن دلالة المطابقة معتبرة أصلا، لأن وضع اللفظ الواحد قد يختلف بالنسبة إلى الاشخاص.

وقوله: (وغير المعنى الالتزامي...) نقض للدليل الآخر بدلالتي المطابقة والتضمن، إذ لو أوجب تعدد المدلول في الجملة هجر الدلالة مطلقا لم يكن لشئ من الدلالات اعتبار قطعا، لأن المدلول التضمني يلزمه التعدد والمطابقي قد يتعدد. وفي قوله: (بل هم في عين هذه الدعوى متجوزون) نظر لما مرّ من أن المفهوم المتبادر من ←

لا يقال: المعتبر إما اللزوم البيّن المطلق أو مطلق اللزوم البيّن وأياً ما كان يلزم هجر الدلالة اما اذا كان المعتبر مطلق اللزوم فلما مر، واما إذا كان اللزوم المطلق فلجواز تعدد اللوازم المطلقة فلم يعتبر المراد.

لأنا نقول: إذا لم يتعدد يتعيّن المدلول، وعدم الإنضباط في المعنى صورة لا يوجب هجر الدلالة مطلقاً، على أن الوضع بالقياس إلى الأشخاص مختلف وغير المعنى الالتزامي يتعدد أيضاً، فلو أوجب الاختلاف والعدد الهجر لم يكن لدلالةٍ ما إعتبار.

والإنصاف إن اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي وإن لم يكن هناك قرينة صارفة عن إرادة المدلول المطابقي دالة على المراد لم يصح، إذ السابق إلى الفهم من الألفاظ معانيها المطابقية فلم يعلم ان اللوازم مقصودة، أما إذا قامت قرينة معيّنة للمراد فلا خفاء في جوازه، غاية ما في الباب لزوم التجوّز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة هذا الفن صرّحوا بتجويزه في التعريفات، بل هم في عين هذه الدعوى متجوّزون إذ قد تبيّن ان المراد ليس انتفاء الدلالة بل عدم الاستعمال، فلا تكون الدلالة مهجورة بل الاستعمال مهجوراً فأطلقوا **الدلالة** وأرادوا **الاستعمال** ، وهذا البحث[1] لا يختص بالمدلول الالتزامي بل هو جارٍ في

هجر الدلالة ترك وصلها واستعمالها، لا عدمها في نفسه. فليس في كلامهم هذا إطلاق الدلالة وإرادة استعمالها مجازا. (سيد)

[1] أي: استعمال اللفظ مع القرينة، لا يختص بالمدلول الالتزامي، بل هو جارٍ في سائر اللوازم التي ليست بيّنة بالمعنى الأخص، وفي المعاني التضمنية وغيرها من المعاني المطابقية التي يكون اللفظ مشتركا بينهما، فلا يجوز استعمال اللفظ في شئ من

سائر اللوازم والمعاني التضمنيّة وغيرها.

نعم إنها مهجورة في جواب ما هو إصطلاحاً، بمعنى انه لا يجوز أن يذكر فيه ما يدلّ على المسؤل عنه وعلى أجزائه بالإلتزام، كما لا يجوز ذكر ما دلالته على المسؤل عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن إلى غيره أو غير أجزائه فلا يتعيّن الماهيّة المطلوبة وأجزائها بل الواجب أن يذكر ما يدل على المسؤل عنه بالمطابقة وعلى أجزائه أما بالمطابقة أو التضمن، فيكون الالتزام مهجوراً كُلاً وبعضاً والمطابقة معتبرة كُلاً وبعضاً، والتضمن مهجوراً كُلاً معتبراً بعضاً. وسيتكرر عليك[1] هذا في باب الكليّات.

⬅ هذه الأمور المذكورة إلا مع قرينة معيّنة لما أريد به. وإنما تركوا الدلالة الالتزامية في جواب ماهو مطلقاً -وإن كان هناك قرينة معيّنة للمراد- بناء على مزيد احتياطهم فيه كيلا يفوت مقصود السائل، فإن القرينة قد تخفى عليه مع ان اللفظ في نفسه يقتضي انتقال الذهن إلى غير الجواب ان دل عليه بالالتزام، او إلى غير أجزائه ان دلّ عليها. وتركوا الدلالة التضمنية في نفس الجواب لما ذكرنا في الالتزام بعينه وان اجزائه لأنها بأسرها مرادة في ضمن الجواب، فلا إخلال في فهم ما أريد باللفظ فيكون الالتزام مهجورا، كلا او بعضا، أي: في كل الجواب وبعضه. والتضمن مهجورا في كله دون بعضه. والمطابقة معتبرة فيهما معا. (سيد)

[1] هذا الذي ذكرناه في مباحث الكليات، حيث بيّن المراد بالمقول في جواب ماهو. (سيد)

المبحث الثالث
في المفرد والمركب

قال: الثالث اللفظ اما مركب ...

* * *

أقول: قد عرفت فيما سلف ان نظر المنطقي في الألفاظ من جهة أنها دلائل طرق الإنتقال، فلم يكن له بدّ من البحث عن الدلالة اللفظية، ولما كان طريق الإنتقال اما القول الشارح أو الحجة وهي معانٍ مركبة[١] من مفردات، أراد بعد البحث عن الدلالات كلها أن يبحث عن الإلفاظ الدالة على طريق طريق، حتى يتبيّن ان أيٍّ مركب يدل على القول الشارح كالمركب التقييدي، وأيّ مركب يدل على القضيّة كالخبري، وعن[٢] الألفاظ المفردة الدالة على أجزاء القول الشارح أو الحجة، فأخذ في تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب وعنى بـ (**اللفظ**) الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى، وانما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من أن نظر المنطقي مختص بالدلالة الوضعية، وذلك لأنه لو أريد به مطلق

---

[١] اما ابتداء، كما في القول الشارح، والدالّ عليه من الألفاظ المركبة هو المركب التقييدي. واما بواسطة، كما في الحجة، والدال على جزئها والقريب - اعني القضية المعقولة - هو المركب الخبري. (سيد)

[٢] أي: وأن يبحث عن الألفاظ المفردة الدالة على أجزاء القول الشارح وأجزاء الحجة، أي: أجزائها البعيدة. (سيد)

اللفظ لا ينتقض حد المفرد بالالفاظ الغير الدالة على معنى[1]، والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل فأنها ليست ألفاظاً مفردة.

وقدّم تعريف المركب على المفرد لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، والأعدام إنما تعرف بملكاتها. ثم الواقع في التعليم الاول ان اللفظ المركب ما دل جزئه على معنى والمفرد مالا يدل جزئه على شيء.

وأورد عليه بعض أهل النظر النقض بالالفاظ المفردة[2] التي يدل جزئها على

---

[1] كالمهملات المسموعة من المشاهد على وجه لا يفهم منها معنى أصلا، وبالألفاظ الدالة على معنى اما بالطبع او بالعقل كما مرّ، وان لم ينتقض بشئ منها حدّ المركب. (سيد)

[2] فإنها داخلة في حدّ المركب، خارجة عن حدّ المفرد، فانتقض كل منهما وقال دفعه بأن يراد فيهما ويقال: ان المركب ما دل جزئه على معنى هو جزء معنى الكل، والمفرد ما ليس كذلك.

قال الشيخ في (الشفاء): (ما ذكره هذا القائل سهو منه، فإن تلك الزيادة لا يحتاج إليها للتتميم، بل للتفهيم. فإن اللفظ لا يدل بنفسه، وإلا كان لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل دلالته تابعة لإرادة اللافظ. فإذا أراد بلفظ مثلا (الينبوع) دلّ عليه، وإذا أريد (الدنيا) دلّ عليه. ولو خلا عن الإرادة لم يكن دالا على شئ، بل لا يكون لفظا عند كثير من أهل النظر. فإن الحرف والصوت - فيما أظن - لا يكون بحسب التعارف عند كثير من المنطقيين لفظا ما لم يشتمل على دلالة، ولا شك ان جزء (عبد الله) علما لم يرد به حال كونه جزء معنى، فلا يكون دالا على شئ أصلا). ⊂

معنى كـ (عبد اللّه) عَلَماً.

وأجاب عنه الشيخ في الشفاء: بأن اللفظ لا يدل بنفسه بل بإرادة اللافظ حتى لو خلا عنها لم يكن دالا، بل لا يكون لفظاً عند جماعة، فلا يكون جزء مثل (عبد اللّه) دالاً على معنى بل بمنزلة (الزاي) من (زيد)، وحيث تبيّن على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ما سبق من الفرق بين الدلالة على معنى وقصده، غير التعريف اللفظ الذي يقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به، والمراد بـ (القصد) هو القصد الجاري على قانون اللغة، وإلا لو قصد واحد بـ (زاي) (زيد) معنى يلزم أن يكون مركباً، وبـ (الجزء) ما يترتب في المسموع ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان، وهو أعم من التحقيقي والتقديري حتّى يدخل فيه مثل (إضرب)، وبـ (الدلالة)[(١)] ما ذكر فاللفظ جنس وباقي القيود فصل.

ومحصلها أن يكون للفظ جزء، ولذلك الجزء دلالة على معنى، وذلك المعنى بعض المعنى المقصود من اللفظ ودلالة الجزء على بعض المعنى المقصود مقصودة حالة كون ذلك المعنى مقصوداً، فيخرج عن الحدّ ما لا يكون له جزء كـ (همزة الإستفهام) أو يكون له جزء ولا يدل على شيء كـ (زيد) أو يكون له جزء دال على معنى لكن لا على جزء المعنى المقصود كـ (عبد اللّه) أو يكون له جزء دال على جزء المعنى المقصود ولا تكون دلالته على جزء المعنى المقصود

وهذا الكلام ضعيف، لما سبق من الفرق بين الدلالة على معنى وقصده، فلذلك غيّر المصنف التعريف إلى ما ذكره. (سيد)

(١) أي: المراد بـ (الدلالة) هو: الدلالة الوضعية المُفسّرة بما مرّ. (سيد)

مقصودة حالة كون ذلك المعنى مقصوداً كـ (الحيوان الناطق) اذا سمي به انسان، فإن الحيوان فيه يدل على جزء المعنى المقصود أعني الذات المشخّصة التي هي ماهية الإنسان مع التشخص دلالة مقصود في الجملة لكنها ليست مقصودة في حال العلَمية.

والمفرد ما يقابل المركب وهو الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين ما يكون ذلك المعنى مقصوداً، فيندرج فيه الالفاظ الاربعة المذكورة. وإنما لم يجعلوا مثل (عبد اللّه) مركباً - كما جرت عليه كلمة النحاة -[1] لأن نظرهم في الالفاظ تابع للمعاني، فيكون إفرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعنى وكثرتها لا لوحدة الالفاظ وكثرتها.

لا يقال: تعريف المركب غير جامع وتعريف المفرد غير مانع لأن مثلَ

---

[1] يعني ان المحققين من النحويين يجعلون مثل (عبد الله) علما مركبا؛ ويخرجونه عن حدّ الكلمة بذكر اللفظ فيه، لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الألفاظ، وقد جرى على مثله علما أحكام المركبات حيث أعرب بإعرابين مختلفين، كما إذا قصد بكل واحد من جزئيه معنى على حدة.

وأما المنطقي فنظره في الألفاظ على سبيل التبعية للمعاني، فإذا كان المعنى واحدا بأن لا يدل بجزء من اللفظ على جزء منه عدّ اللفظ مفردا. وإذا كان كثيرا بأن يدلّ بأجزائه على أجزائه عدّ مركبا. وفي (الشفاء): انه الالتفات في هذه الصناعة إلى التركيب بحسب المسموع، وإذا لم يدل جزء منه على جزء من المعنى كـ (عبد شمس) إذا أريد به اللقب دون (عبد للشمس) فإن ذلك وأمثاله لا يعدّ من الألفاظ المركبة، بل من المفردة. (سيد)

(الحيوان الناطق) بالنظر إلى معناه البسيط التضمني أو الالتزامي ليس جزئه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب.

لأنا نقول: المراد بـ (**الدلالة**) في تعريف المركب هي: الدلالة في الجملة، وبـ (**عدم الدلالة**) في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه، فالمركب ما يكون جزئه مقصود الدلالة بأيٍّ دلالة كانت على جزء ذلك المعنى، والمفرد ما لا يكون جزأه مقصوداً أصلاً على جزء المعنى، وحينئذٍ يندفع النقض لأن مثل (الحيوان الناطق) - وإن لم يدلّ جزئه على جزء المعنى البسيط التضمني - لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي.

ومنهم من لم يقدر على دفع الاشكال، فاعتبر في تركيب اللفظ دلالة جزئية على جزء معناه المطابقي لا على جزء معناه التضمني أو الالتزامي، فقيّد مورد القسمة **بالمطابقة**[1] فعاد عليه النقض **بالمركبات المجازية** جمعاً ومنعاً، واللفظ

---

[1] حيث قال: والدالّ بالمطابقة إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب؛ وإلا فهو المفرد، فعاد عليه النقض بالمركبات المجازية جمعا ومنعا؛ أي: خرجت هذه المركبات عن تعريف المركب فلم يكن جامعا؛ ودخلت في تعريف المفرد فلم يكن مانعا، مثلا إذا قلت: (رمى بدرٌ) وأردت به: نظر المعشوق؛ فإنه مركب حينئذٍ. ولم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه المطابقي؛ إذ ليس هو مقصود منه؛ ولا جزئه من جزئه، وأيضا الدلالة فهم المعنى متى أطلق اللفظ كما مرّ. واللفظ بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس كذلك؛ الا إذا كان من اللوازم البيّنة، والمثال المذكور ليس من هذا القبيل. ⊂

فإن قلت: مورد القسمة؛ اعني: الدالّ بالمطابقة؛ لا يتناول تلك المركّبات وهو معتبر في قسميه فيكون خارجة عنهما معا.

قلت: كون اللفظ دالا بالمطابقة لا يتوقف على إرادة معناه المطابقي؛ لما تحققته من الفرق بين الدال وإرادة المعنى. وأيضا يلزم من خروجها عنهما بطلان انحصار الألفاظ فيهما. نعم يمكن ان يقال: مراده ان الدال بالمطابقة ان قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه المطابقي على تقدير كونه مقصودا فهو المركب، وإن لم يقصد بجزئه تلك الدلالة على ذلك التقدير فهو المفرد، فلا يخرج المركبات المذكورة عن حد المركب بشئ من ذينك الوجهين.

قال الشارح: وفي قولنا (عاد) تنبيه على ان هذا النقض وارد على الأول وهو ان لا يقيد مورد القسمة بالمطابقة. كما هو وارد على الثاني؛ أعني: ان يقيد بها. إلا ان في وروده عليهما فرقا من وجهين:

أحدهما: انه اذا كان أحد الألفاظ في تلك المركبات مجازيا فقط ورد نقضا على الثاني؛ لأنه اعتبر فيه ان يكون للمركب جزء قصد به جزء معناه المطابقي، وإذا كان أحد الألفاظ مجازا لم يقصد بالمركب معناه المطابقي، ولا يرد على الأول لأن دلالة جزء من اللفظ على جزء معناه المقصود كافية في تركيبه.

وثانيهما: ان النقض بتلك المركبات يرد على الثاني من جهتين: من جهة المعنى المطابقي، ومن جهة الدلالة؛ كما سلف، ولا يرد على الأول لا من جهة الدلالة. قال: ولو اعتبرنا الهيئة التركيبية من أجزاء اللفظ اندفع الإشكال عن الأول، لأنها تدل على جزء المعنى المقصود، لكنها ليست لفظا فلا يكون جزء منه، ولو كانت جزء لم يكن جزءا معتبرا في التركيب. نعم، لو حذفنا الدلالة من التعريف وقلنا: (المركب: ما يقصد بجزء منه بعض ما يقصد به حينما يقصد به) لتمّ، فإن اللفظ إذا استعمل يكون له معنى مقصود قطعا، فإن قصد بجزئه جزء معناه المقصود حينما يكون

المركب يسمى **(قولا)** و **(مؤلفا)** وربما يُفَّرق بين المركب والمؤلف وتثلَّث

مقصودا فهو مركب، وإلا فهو مفرد. ومن المعلوم ان المقصود بـ (جزء اللفظ): جزء المعنى، لا دلالته عليه. إذ لا يقصد باللفظ إلا المعنى، لا دلالته عليه. ونحن نقول: يرد على هذا التعريف النقض بالحيوان الناطق مستعملا في معناه البسيط تضمنيا أو التزاميا - كما قررناه - فلا يكون تاما.

وتفصيل الكلام في هذا المقام: ان التركيب والإفراد ان قيسا إلى معنى من المعاني مطلقا: فإما ان يعتبر القصد وحده والدلالة وحدها، أو هما معاً؛ فيقال: المركب ما يقصد بجزئه جزء معنى من معانيه، أو ما دلّ جزئه على جزئه، أو ما يقصد بجزئه الدلالة على جزئه. وعلى التقادير يرد النقض بالأعلام المنقولة عن المركبات، لا بالحيوان الناطق مستعملا في معناه البسيط، ولا بالمركبات المجازية.

وإن قيسا إلى المعنى المقصود: فإن اكتفى بالقصد اندفع النقض بالأعلام وبالمركبات المجازية دون الحيوان الناطق - كما عرفت - وان اكتفى بالدلالة أو اعتبرت مع القصد ورد النقض بالحيوان الناطق وبتلك المركبات إذا كانت اجزائها كلها مجازات في معان ليست لوازم مبيّنة لمسميّاتها دون الأعلام.

وان قيسا إلى المعنى المطابقي: فإن اكتفى بالدلالة لم ينتقض الحدّان إلا بالأعلام المذكورة، وان اكتفى بكونه مقصودا لزم الانتقاض بالمركبات المجازية من جهة واحدة هي: ان المعنى المطابقي ليست مقصودا بها وان اعتبر القصد والدلالة معا كان الانتقاض بها من جهتين- كما سبق -.

وان قيل: المركب ما يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه المطابقي على تقدير كون هذا المعنى مقصودا منه - كما مرّ في توجيه كلام بعضهم - انتقض بتلك الأعلام فلا مخلص إلا بأن يقال: المركب مادلّ جزئه على جزء معنى من معانيه بحسب وصف المعتبر في معناه المقصود منه. (سيد)

القسمة فيقال: (**اللفظ إما ان لا يدل جزئه على شيء أصلاً وهو المفرد، أو يدل على شيء: فإما أن يكون على جزء معناه وهو المؤلف، أو لا على جزء معناه وهو المركب**).

هذا هو المنقول عن بعض المتأخرين، ونقل المصنف وصاحب الكشف إنهم عرّفوا المؤلف بما ذكر في تعريف المركب، والمركب بما يدل جزءه لا على جزء المعنى، وعلى هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل (الحيوان الناطق) عنها. اللّهم إلا أن يزاد في تعريف المركب أو ينقص من تعريف المؤلّف حين ما يقصد به .

* * *

الكلمة، الإسم، الأداة

قال: والمفرد يمكن تقسيمه من وجوه ...

❊ ❊ ❊

أقول: للمفرد اعتباران من حيث المفهوم والذات، ولما كان التعريف باعتبار المفهوم أخّره عن المركب فيه لما عرفت والأقسام والأحكام باعتبار الذات وهو مقدّم على المركب طبعاً قدّمه وضعاً، فالمفرد إما إسم أو كلمة أو أداة، لأنه إما أن يدل على معنى وزمان بصيغته ووزانه وهو **الكلمة** أو لا يدل، ولا يخلو إما أن يدل على معنى تام أي: يصح أن يخبر به وحده عن شيء وهو **الاسم** أو لا، وهو **الأداة**.

وقد علم بذلك حد كل واحد منها[1] وإنما أطلق المعنى في حد الكلمة دون

---

[1] فإن كل تقسيم حقيقي يشتمل على ما هو مشترك بين أقسامه وعلى ما يتميّز به كل واحد منهما عن أخواته، وعلى اعتبار انضمام المميّز إلى المشترك، ولا معنى للحد الا ذلك.

والمراد بـ (دلالة الأسماء على الزمان بجوهرها): ان صيغها ليست مستقلة بالدلالة عليه؛ بل لمادتها مدخل فيها؛ سواء كان مدلولها الزمان وحده: اما مطلقاً كلفظ (الزمان) أو مقيّدا بنوع معيَن كـ (اليوم) و(الأمس) أو الزمان مع شئ آخر ينقسم إلى ما يكون زمانه احد الأزمنة الثلاثة، وما لا يكون كذلك. والثاني كـ (الصبوح) و(الغبوق) وكـ (المتقدم) و(المتأخر) إذا وصف بهما غير الزمان. والأول كأسماء الأفعال. ⬅

⬅ والدليل على ان الكلمة إنما تدل على الزمان بصيغتها وحدها؛ أي: بلا مشاركة من مادتها؛ ان الزمان المخصوص المستفاد من كلمة دائر مع صيغها المخصوصة وجودا سواء اتّحدت المادة كما في (جذب) و(جبذ) أو اختلفت كما في (ضرب) و(ذهب). ودائر معها عدما كذلك نحو (ضرب) (يضرب) و(ذهب) (يذهب)، فلا اعتبار بالمادة في الدلالة عليه، بل الصيغة مستقلة بها.

وتقرير النظر انهم: اتفقوا على ان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتّب الحروف وحركاتها وسكناتها، وحينئذ اما أن يراد بالمادة - التي هي محلها- : ما يتبادر منها؛ أعني: مجموع الحروف الأصلية والزائدة، فلا نسلّم أنها متحدة في نحو (ضرب) و(جذب) بل هي مختلفة باختلاف الصيغة فلا يصح ان الزمان مختلف باختلاف الصيغة مع اتحاد المادة. ولا ان يراد بها: الحروف الأصلية فقط - بناء على ثبوتها - في تصاريف الكلمة بأسرها فيكون الصيغة - على هذا التقرير - هي الهيئة العارضة لها، فلا نسلّم ان المدلول الزماني متحد باتحاد الصيغة، بل ربما يتحد المادة والصيغة معاً والزمان مختلف كما في (تكلم) (يتكلم) فإن الحروف الأصول وهيئتها متحدتان هاهنا في الماضي والمضارع، إذ لا عبرة بالزوائد، ولا بحركة الآخر والزمان مختلف فيهما.

وتلخيصه: ان هذا الاستدلال مبني على مقدمتين: أحداهما: ان اختلاف الصيغة يستلزم اختلاف الزمان وان اتحدت المادة مختلفة الصيغ مع اتحاد الزمان فيهما، وكذا الحال في أمثلة المضارع وغيره، وايضا الأمر والنهي مختلفان صيغة لا زمانا. الثانية: ان اتحاد الصيغة يستلزم اتحاد الزمان وان اختلف المادة. وهي ايضا باطلة لأن المضارع مشترك بين زماني الحال والاستقبال - على المذهب الأصح - . فإن قيل: الزمان منحصر في الماضي والمستقبل، واما الحال فأجزاء من الطرفين. وقد استقرأنا لغة العرب فوجدناهم لم يدلوا على زمانين بصيغة واحدة. فنقول: اختلاف الزمان ⬅

الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية، فإنها **لا** تدل على معانٍ تامة، وقيّد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الأسامي الدالة على الزمان بجوهرها ومادتها كلفظ (**الزمان**) و (**اليوم**) و (**الأمس**) و (**الصبوح**) و (**الغبوق**) و (**المتقدم**) و (**المتأخر**) **وأسماء الافعال** وإنما كانت **دلالتها** على الزمان بالصيغة والوزان **لاتحاد** المدلول الزماني

يستلزم اختلاف الصيغة فيكون اتحاد الصيغة مستلزما لاتحاد الزمان، وهذا القدر يكفينا للاستدلال. فانه لا صدق كلما اختلفت الصيغة اختلف الزمان وان اتحد المادة كما في (ضرب) (يضرب) كان الدال على الزمان هو الصيغة وحدها. قلنا: زمان الحال وان كان أجزاء منهما مادة وزمان معتبر على حدة عند أهل اللغة فلا يكون اتحاد الصيغة مستلزما لاتحاد الزمان. ولو سلّم استلزامه اياه لم يلزم كونه مدلولا للصيغة وحدها، بل يجوز ان يكون مجموع تلك الصيغة مع كل واحدة من المواد التي قارنتها دالّة عليه غاية ما في هذا ان يلزم تعدد الدال مع وحدة المدلول وهو جائز.

فإن قلت: يمكن رفعه بوجه آخر وهو ان اتحاد المادة في نحو (ضرب) (يضرب) انما يصح إذا اكتفى بالحروف الأصول، وحينئذٍ يلزم اتحاد الصيغة في (تفاعل) (يتفاعل) كما عرفت مع اختلاف الزمان.

قلت: يمكن ان يتفصى عنه بأن المادة من الحروف الأصول وحدها؛ لما مرّ والصيغة هيئة جميع الحروف، بل نقول: ان الحروف الزوائد من توابع الصيغة لا مدخل لها في المادة. ألا يرى إلى ما اتفق عليه النحاة وغيرهم من أن الماضي والمضارع من مصدر واحد صيغتان مختلفتان مع اتحاد المادة؟ ولا شك في ان الاتفاق انما يصح على ما ذكرناه، ولا شك في أن نحو (تكلم) (يتكلّم) مندرج في ذلك فيختلفان صيغة ويتحدان مادة. (سيد)

باتحاد الصيغة وإن اختلفت المادة كـ (**ضرب**) و (**ذهب**) واختلافه باختلافها وان اتحدت المادة كـ (**ضرب**) و (**يضرب**).

وفيه نظر لأن الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها، فإن أريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة، وإن أريد بها الحروف الأصول فربما تتحدان والزمان مختلف كما في (**تكلم**) (**يتكلم**) و (**تغافل**) (**يتغافل**) على أنه لو صح ذلك فإنما يكون في اللغة العربية ، ونظر المنطقي يجب أن لا يختص بلغة دون لغة أخرى، وربما يوجد في لغات أُخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة وإنما قيّد وحده في تعريف الاسم فلإخراج الأداة إذ قد يصح أن يخبر بها مع ضميمة كقولنا (**زيد لا قائم**) وإنما رتّب الالفاظ الثلاثة في تعريفها ذلك الترتيب لأن فصول الكلمة ملكات ، وفصول الأداة أعدام، وفصول الاسم بعضها ملكة وبعضها عدم، والملكة متقدمة على العدم والكلمة: إما حقيقة إن دلت على حدث أي أمر يقوم بالفاعل ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما وزمان تلك النسبة كـ (**ضَرَبَ**) فإنه يدل على الضرب ونسبة إلى موضوع وزمانها الماضي، وفيه استدراك لاعتبار النسبة[1] في مفهوم الحدث، واما وجودية

---

[1] وذلك فإن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا؛ وإلا كان كل معنى حدثا وكانت الكلمات الوجودية دالة على الحدث، وليس كذلك. بل الحدث معنى منسوب إلى الفاعل بأنه قائم به فيكون مشتملا على النسبة إلى موضوع ما.

لا يقال: المعتبر في الكلمة الحقيقية ما صدق عليه الحدث كالضرب مثلا، لا مفهومه فلا استدراك. ⊂

إن دلت على الأخيرين فقط، بمعنى أنها لا تدل على أمر قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها إلى موضوع ما، وهذا معنى تقرير الفاعل على صفة وعلى الزمان كـ (**كان**) فإنه لا يدل على الكون مطلقاً، بل على الكون شيئاً لم يذكر بعد وإنما سمّيت **وجودية** إذ ليس مفهومها إلا ثبوت نسبة في زمان ويسميها أهل العربية (**أفعالاً ناقصة**) لدلالتها على معانٍ غير تامة أي: لا يصح أن يُخبر بها وحدها، أو لإنحطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد، أو لأنها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها بخلاف سائر الافعال، وهذا أنسب بنظرهم.

* * *

لانا نقول: ليس كلامنا في مدلول تلك الكلمة، بل في تعريفها كالذي ذكر فيه لفظ (الحدث)، فكأنه قيل: هي ما دل على معنى منسوب إلى الفاعل، وعلى نسبة إلى الفاعل، ولا خفاء ان وصف ذلك المعنى بالمنسوبية في مفهوم لفظ (الحدث) مستدرك؛ اعني: لو ابدل بـ (المعنى) أو (الشئ) أو (الأمر) زال الاستدراك. (السيد الشريف)

ما أفاده الشيخ حول حدود الأقسام الثلاث

قال: وأما الشيخ فقد حد الاسم ...

❊ ❊ ❊

أقول: قال الشيخ في الشفاء: **الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مجرد عن الزمان**[١] وعنى بـ (التجريد) أن لا يدل على زمان فيه ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة، والكلمة لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى وزمان فيه ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة ويكون قائماً بغيره كـ (**صح صحة**) فإن (**الصحة**) تدل على معنى ولا تدل على زمان مقترن به و (**صح**) يدل على صحة موجودة في زمان فاللفظ جنس ويخرج بـ (**المفرد**) المركبات وبـ (**الدلالة**) المهملات وبـ (**الوضع**) الالفاظ الدالة بالطبع والعقل وبـ (**الزمان**) الاسماء الغير الدلالة على الزمان وبقوله: (**فيه ذلك المعنى**) مثل (**الزمان**) و (**اليوم**) و (**أمس**) و (**المتقدم**) و (**المتأخر**) و

---

[١] هذا نقل بحسب المعنى؛ وعبارة الشفاء هكذا: «الأسم: لفظة دالّة بتواطؤ مجردة عن الزمان؛ وليس واحد من أجزائها دالا على الانفراد».

وقد علمت معنى (التواطؤ) واما كونه مجردا من الزمان فهو ان لا يدل على الزمان الذي لذلك المعنى من الازمنة الثلاثة المحصلة، والمناسب لهذه العبارة ان يقرأ (مجرد) مرفوعا على انه صفة (لفظ) كما يدل عليه تفسير التجردي ايضا.

ويجوز ان يقرأ مجرورا على انه صفة (معنى). وان يراد بلفظ (مفرد) ما لا يدل جزئه على الانفراد؛ فيتناول المهمل والدال بالطبع والعقل. ولو اريد به المفرد المصطلح لدخل في مفهومه الوضع، فيلزم شبه ما تقدم من الاستدراك في تعريف الكلمة. (سيد)

(**الماضي**) و (**المستقبل**) اذ ليس لها معانٍ يكون الزمان خارجاً عنها مقارناً لها ويقوله من الأزمنة الثلاثة مثل الصبوح والغبوق، وحينئذٍ تكون داخلة في حد الاسم[١].

وأما الزيادة الأخيرة فأورد الشيخ فيها كلاماً محصله سؤال وجواب:

وتقرير السؤال: إن هذا القيد مستدرك لأن تميّز الكلمة عن سائر أغيارها حاصل بدونه.

وتقرير الجواب أن إيراد القيود في الحدود، لا يجب أن يكون لأجل التميّز، بل رُبّما يكون للإحاطة التامة بتمام الحقيقة والدلالة على كمال الماهية على ما هو دأب المحصلين في صناعة التحديد، وهذا القيد وإن لم يكن له دخل في التميّز إلا أنه يحتاج إليه في الإحاطة بتمام الماهيّة، فإن مما تتقوّم به الكلمة النسبة إلى موضوع ما وهي أحوج اليها منها إلى الزمان ضرورة انّه ما لم يكن نسبة فيجب ايرادها في الحدّ بالطريق الاولى.

واعترض **المصنف** على حد الاسم بانّه ليس بمطرد لدخول **الاداة** فيه، ثم استنعر بانّه ربّما يمنع ذلك لاعتبار المعنى التام فاجاب بقوله: وان شرط... الخ.

---

[١] أي: الأسماء التي خرجت عن حد الكلمة بهذه القيود داخلة في حدّ الاسم، فإنه إذا لم يدل على زمان قد مرّ من الأزمنة الثلاثة فإما أن لا يدل على زمان أصلا كالجسم، أو يدل على زمان لا يكون زمان المعنى كالزمان وأخواته، أو يدل على زمان هو زمان المعنى، إلا أنه لا يكون من الأزمنة الثلاثة، كـ (الصبوح) و(الغبوق). (سيد)

وتوجيهه ان يقال: ابتداء أحد الحدين ليس بمطرد: اما حد الاسم أو حد الاداة، لأنّه ان لم يعتبر المعنى التام في حد الاسم دخلت الاداة فيه وهو الأمر الاول، وان اعتبر حتّى يخرج الاداة فيكون حد الاداة لفظا دالا على معنى غير تام فيدخل فيه **الكلمات الوجودية** فلا يكون مطردا وهو الامر الثاني. وفيه منع ظاهر[١].

---

[١] أراد: ان الكلمات الوجودية لا تخرج عن حد الأداة بقيد آخر معتبر فيه وهو عدم الدلالة على الزمان. قال صاحب الكشف: ما ذكره الشيخ في حد الاسم والكلمة يقتضي أن لا يكون الأداة قسيما لهما، بل قسما من الاسم، فإذا أريد خروجها عنهما شرط في الاسم الدلالة على معنى تام ثم قسّم إلى حقيقية ووجودية. وقال: ان اشترطنا في الكلمة كون المعنى تاما خرجت عنها الكلمات الوجودية وكانت ادوات، واللفظ المفرد اما دالّ على معنى تام: فإن دلّ على زمان ايضا كان كلمة، وإلا كان اسما. واما دالّ على معنى غير تام وهو الأداة. فاندرجت الكلمات الوجودية في الأداة. وان لم نشترط في الكلمة ذلك قلنا في التقسيم: ان اللفظ المفرد إن دلّ على معنى وزمان فهو كلمة، وان كان مدلوله تاما كان اسما، وان كان غير تام فهو أداة. فظهر من كلامه ان اندراجها فيها إنما يلزم إذا اكتفى في الأداة بالدلالة على معنى غير تام، وذلك الاكتفاء إنما هو على تقدير إخراج الوجودية عن حدّ الكلمة بقيد تمام المعنى. وعلى تقدير عدم اخراجها عنه؛ بأن يترك ذلك القيد يحتاج في حدّ الأداة إلى اعتبار عدم الدلالة على الزمان. فلو قال المصنف: (وان اكتفى في الأداة بدلالتها على معنى غير تام دخل فيها الكلمات الوجودية) لأمكن تصحيحه بحلّ كلامه على انه أراد به: كما ان حد الشيخ للاسم يتناول الأداة فيكون عنده قسما منه لا قسيما له؛ كذلك يمكن تحديد الأداة إذا جعلت قسيما له بحيث يتناول الكلمات الوجودية، كما هو الظاهر من عبارة الكشف إذ محصّلها: انه يصح تقسيم اللفظ المفرد إلى ⬅

واعلم انّ الشيخ ذكر في آخر الفصل الرابع من المقالة الاولى من الفن الثالث من الجملة الاولى من كتاب (الشفاء): (ان الكلمات والاسماء تامة الدلالة بمعنى انّها دالة على معان يصحّ ان يخبر عنها أو بها وحدها والادوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالة وهي توابع الاسماء والافعال فالادوات نسبتها إلى الاسماء نسبة الكلمات[1] الوجودية إلى الافعال...) وهذا الكلام مصرّح بانّ المراد بـ (الدلالة) في حدّ الاسم والكلمة **الدلالة التامة** فيخرج عنهما الادوات والكلمات الوجودية فيكون اللفظ المفرد منقسما إلى اربعة اقسام كما يقتضيه

⬅ قسمين باعتبار الدلالة على الزمان وعدمها، فيدخل الأداة في الأسم والوجودية في الكلمة، والى ثلاثة اقسام بأن يعتبر في الأسم المعنى التام فيصير الأداة قسما ثالثا، وحينئذٍ ان اعتبر ذلك - أي كون المعنى تاما في الكلمة - دخلت الوجودية في الأداة فينقسم إلى زمانية وغير زمانية، وإلا كانت داخلة في الكلمة باقية على حالها. (السيد الشريف)

[1] فالمناسب – حينئذٍ - اما ان تدرج الأداة في الاسم - كما ادرجت الوجودية في الفعل - فيكون القسمة ثنائية. أو تخرج الوجودية عن الأفعال - كما أخرجت الأداة عن الأسماء - فيكون القسمة رباعية. إلا أنهم نظروا إلى الوجودية تشارك الأفعال في تصاريفها والدلالة على الزمان فأدرجوها فيها؛ والى ان الأداة لا تشارك الأسماء إلا في عدم الدلالة على الأزمنة فجعلوها قسما على حدة، فصارت القسمة ثلاثية. وربما لاحظوا مشاركة الوجودية للأداة في عدم تمام المعنى فجعلوها منها. (السيد الشريف)

النظر الصائب[1].

ووجه الحصر: ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامّة او لا يدل، فان دلّ فلا يخلو فاما ان يدل على زمان فيه معناه من الازمنة الثلاثة وهو **الكلمة**، أو لا يدل وهو **الاسم**، وان لم يدل على المعنى دلالة تامة فأمّا ان يدل على الزمان فهو **الكلمة الوجودية**، أو لا يدل وهو **الاداة**.

---

[1] فإنه يقتضي ان نميّز الدال على المعنى التام عما يدل على معنى غير تام، وان نميّز كل واحد منهما يدل على الزمان عما يقابله؛ خصوصا إذا كان هناك باعثا على اعتبار التميزين، كما سيتضح في جواب السؤال.

وانما قال: (كبعض المضمرات) وأراد به: الضمائر المتصلة المجرورة، كما ذكره، أو المنصوبة كـ (ضربني) و(ضربك) لأن المرفوع المنفصل يصح ان يخبر عنه كما في (ضربا)، أو المنصوب المنفصل قد يقع خبريا كما في قولك: (كان الضارب إياك).

وقوله: (كما تصفح) جوابه اريد تميّز البعض عن البعض، بمعنى انهم استقرأوا الألفاظ، وفتشوا عن احوالها بعضها يصلح لأن يصير جزءا قريبا من الأقوال التامة والتقييدية النافعة في هذا الفن، كما مرّ، وهو الألفاظ التي دلالتها غير تامة، وجدوا من القسم الأول ما من شأنه ان يكون كل واحد من جزئي تلك الأقوال، أعني: المحكوم عليه والمحكوم به، وهو لا يدل على زمان معناه، وما ليس من شأنه ذلك؛ وهو ما يدل على زمان المعنى. ووجدوا من القسم الثاني ما يشارك أحد قسمي الأول في عدم الدلالة على الزمان، وما يشارك الآخر في الدلالة عليه، فأرادوا ان تمييز هذه الأقسام عن غيرها بهذه الصفات المتقابلة. فخصّ كل قسم بإسم في الأول: (أسماء)، والثاني: (كلمة)، والثالث: (أداة) والرابع: (كلمة وجودية). (سيد)

لا يقال: من الاسماء ما لا يصح ان تخبر عنها وبها اصلا كبعض المضمرات مثل: (غلامي) و(غلامك) ومنها ما لا يصح الا مع الضمائم كالموصولات فانتقض بها حدّ الاسم والاداة عكسا وطرداً.

لانّا نقول: لما تصفح الالفاظ ووجد بعضها يصلح لانّ يصير جزءاً من الاقوال التامة والتقييدية النافعة في هذا الفن وبعضها لا، ومن القسم الاوّل ما من شأنه ان يكون كل واحد من جزئها وما لا يكون كذلك، ومن الثاني ما يناسبهما ويتبعهما اريد تميز البعض عن البعض فخصّص كل قسم باسم، فنظر هذا الفن في الالفاظ من **جهة المعنى** واما نظر النحاة فمن **جهة نفسها** فلا يلزم تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض. لانّ الالفاظ المذكورة ان صحّ الاخبار بها أو عنها فهي أسماء وأفعال والا فهي أدوات غاية ما في الباب ان بعض الاسماء باصطلاح النحاة ادوات باصطلاح المنطقيين ولا امتناع في ذلك.

قال: وقال الشيخ ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين

* * *

اقول: ومما يؤيد ما ذكرناه[1] آنفا ان الشيخ قال في الشفاء ليس كل ما تسميه العرب فعلا كلمة عند المنطقيين لان المضارع الغير الغائب اي المتكلم

---

[1] هو انه لا يلزم تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين. والمراد بـ (المضارع الغير الغايب): هو المتكلم؛ واحدا كان أو متعددا، والمخاطب مطلقاً. ويشاركه في هذا الحكم الماضي والمتكلم والمخاطب بعين الدليل المذكور؛ كما صرَح به في (الشفاء). (سيد)

والمخاطب فعل عندهم وليس كلمة عند المنطقيين اما انّه فعل عندهم فظاهر واما انّه ليس بكلمة فلانّ المضارع المخاطب وكذا المتكلم مركّب ولا شيء من المركب كلمة فلا شيء من المضارع المخاطب والمتكلم بكلمة، بيان الكبرى ظاهر واما بيان الصغرى فمن وجهين الاول انّ المضارع المخاطب والمتكلم محتمل للصدق والكذب، وكل محتمل للصدق والكذب مركب[1] الثاني ان

---

[1] وقد نوقش في قوله: (وكل محتمل للصدق والكذب مركب) بأنه يجوز ان يوضع لفظ مفرد بإزاء نسبة تامة خبرية كما يجوز وضعه لمعنى مركب غير تام، فإن قولك: (عالم) - على ما في الشفاء - مركب من لفظين أحدهما يدل على العدم، والآخر على العلم، أو العالم فيكون معناه مركبا، وقد دل عليه بلفظ مفرد هو الجاهل. وكذلك قولك (صار صحيحا) دل على معناه بمفرد هو (صح) واذا جاز ذلك فليجز مثله في المركبات التامة.

وقد يقال بوقوعه كما في (هيهات)، ونحو قولك للمخاطب (رَو) و(اذهب) إذا لم يزعم ان هناك ضميرا مستترا، وسيرد عليك فساد هذا الزعم. ودلالة التاء على الفاعل المخاطب في المفرد المذكور نحو: (تضرب) ظاهرة، واما نحو (تضربان) أو (تضربون) و(تضربين) ففيه ضمائر بارزة عند النحاة دالة على الفاعل، لكن التاء تدل على ان ذلك الفاعل هو المخاطب.

ويمكن ان يقال التاء هو الدال على الفاعل المخاطب، وتلك الضمائر حروف دالة على أحواله. وقد نقض الشيخ الدليل الأول من دليل الصغرى بالمضارع الغايب مطلقا، إذ لا فرق بينه وبين غيره إلا بتعيين الموضوع وعدمه، ولا اثر له في احتمال الصدق والكذب وعدمه كما في قولك (ضرب زيد) و(ضرب رجل).

وأجاب عنه بطريق المعارضة في المقدمة - أي ما مرّ - وان دل على ان المضارع الغايب يحتمل الصدق والكذب؛ فيتم النقض. لكن هاهنا ما يدل على عدم ⬅

المضارع المخاطب والمتكلم يدلّ جزء لفظه على جزء معناه وكل ما دل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب. بيان الاوّل انّ الهمزة تدل على المتكلم المفرد والنون على المتكلم المتعدد والتاء على المخاطب، ثم أورد على كل واحد من الدليلين اعتراضا:

اما على الاول فهو: انّه لو صحّ ما ذكرتم يلزم ان يكون المضارع الغائب مركبا لاحتماله الصدق والكذب ايضاً فانّه يدلّ على انّ شيئاً غير معيّن في نفسه وجد له المصدر كما انّ المتكلّم مثلا يدل على ان شيئا معينا في نفسه وجد له المصدر فكما انّ الثاني يحتمل الصدق والكذب كذلك الاوّل لانّ الفرق بالتعين وعدمه لا يؤثر في احتمال الصدق والكذب وعدمه .

واجاب: بانّ معناه ليس انّ شيئا ما غير معين في نفسه وجد له المصدر والا لصدق بوجود المصدر لأي شيء كان في العالم فيمتنع حمله على زيد لان ما وضع لغير معين لا يصحّ اطلاقه على ما يقابله.

وفيه نظر:[1] اذ المراد بغير المعين ليس ما اعتبر فيه عدم التعين بل ما لا يعتبر

احتماله هو انه لا يجوز ان يكون معناه ان شيئا ما غير معيّن في نفسه وجد له المصدر، إذ لو كان معناه ذلك لصدق بوجود لأيّ شئ كان في العالم فيمتنع حمله على زيد، فلا يصح ان يقال: (زيد يمشي) لأن ما وضع لغير معيّن لا يصح إطلاقه - أي حمله - على ما يقابله، وإلا لزم صدق احد المتقابلين على الآخر. (سيد)

[1] **إذ ليس المراد بـ (غير المعيّن) هاهنا: ما اعتبر فيه عدم التعيين حتى ينافي المعيّن؛ بل ما لم يعتبر فيه التعيين وعدمه؛ أعني: المطلق الذي يصدق على المعين. ولو صح ذلك - وهو ان ما وضع لغير المعيّن لا يحمل على المعيّن - لتم الدليل؛**

فيه التعين وعدمه ولو صحّ ذلك كانت المقدمة القائلة بانه يصدق بوجود المصدر لأي شيء كان مستدركة.

ويمكن ان يقال لو كان معناه ان شيئا ما وجد له المصدر لامتنع حمله على زيد لان استناد المصدر إلى امر ما يوجب عدم انحصار صدقه في الموضوع المعين واستناده إلى الموضوع المعيّن يوجب انحصار صدقه فيه وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فلو حمل الموضوع المعين يلزم اجتماع المتنافيين وهو محال فاذن معناه ان شيئا ما معيّنا في نفسه وعند القائل مجهولا عند السامع وجد له المصدر فلم يحتمل الصدق والكذب ما لم يصرح بذلك المجهول بخلاف باقي الفاظ المضارعة التعيين موضوعاتها.

هذا تقرير كلام الشيخ على ما نقله المصنف وصاحب الكشف.

وكانت المقدمة القائلة: بأنه يصدق بوجود المصدر لأيّ شئ كان في العالم؛ مستدركة في البيان.

ويمكن دفع المنع والاستدراك بأن يقال: لو كان المنع معناه أن شيئا مطلقاً وجد له المصدر لامتنع حمله على زيد؛ لأن استناد المصدر إلى موضوع مطلق يوجب عدم انحصار صدقه في الموضوع المعيّن كزيد مثلاً، لإمكان صدقه بوجود المصدر لمعيّن آخر واستناده إلى المعيّن يوجب انحصار صدقه فيه، ولا شك ان الانحصار المذكور وعدمه متنافيان؛ فكذا طرفاهما، أعني: الاستنادين فلا يجتمعان. وإذا لم يكن معناه ما ذكر: فإذن معناه ان شيئاً ما؛ معيّنا عند القائل؛ مجهولا عند السامع وجد له المصدر فلم يحتمل الصدق والكذب مالم يصرّح بذلك المجهول، فهو في نفسه لا يحتملهما؛ بل مع فاعله الذي يُذكر معه. (سيد)

ونحن نقول في المنقول اشكال وفي النقل اختلال: اما **الاشكال** فمن وجوه:

أحدها ان يمشي لو كان دالا على ان شيئا معيّنا في نفسه يمشي[1] فاذا اطلق

---

[1] وعند القائل مجهولا عند السامع. يمشي فإذا أطلق فلا بد أن يفهم هذا المعنى منه.

فإن قيل: إنهم لم يذكروا ان يمشي دالّ على ذلك؛ بل قالوا: معناه ذلك. وليس يلزم من كونه معناه دلالته عليه؛ كما في الحرف فإنه لا يدل على معناه ولا يفهم منه ما لم يذكر متعلّقه.

قلنا: اللفظ إذا كان موضوعا لمعنى وجب ان يدل عليه؛ إلا إذا كان معناه بحيث لا يمكن تعقله إلا بغيره كمعنى الحرف فإنه نسبة مخصوصة ملحوظة من حيث أنه آلة لملاحظة طرفيها ومرآة لمشاهدة حالهما؛ فلا يفهم إلا إذا ذكر طرفاهما؛ كما في قولك: (سرت من البصرة) وما ذكر من معنى (يمشي) فهو مستقل بالمفهومية، فوجب أن لا يفهم منه لوجود المقتضي وانتفاء المانع.

واعلم ان ظاهر المنقول يدل على ان الموضوع باعتبار هذا المفهوم وهو انه معين في نفسه وعند القائل، مجهول عند السامع، داخل في مدلول (يمشي) وقد جرى الحكم عليه بالمشي فيتجه عليه الإشكالات المذكورة.

ولك ان تقول: التعيّن المعتبر في موضوعه ليس هو الشخص فقط؛ والا لم يجز استناده حقيقة إلى غير المشخصّات؛ بل هو اعم منه، فإن المعنى العام من حيث هو متعيّن في نفسه ممتاز عن سائر المعاني، وان كان باعتبار ما صدق هو عليه من الأفراد غير متعيّن كما صرّح به الشفاء في هذا المقام وحينئذٍ نقول: لا يمكن حمل المنقول على ظاهره إذ لو دخل في (يمشي) موضوعه باعتبار ذلك المفهوم والكلي لكان معلوما للسامع عند إطلاقه من حيث انه متعين بذلك الاعتبار، وان لم يتعين بحسب شخصه كما قد يكون تعيّنه عند القائل كذلك، فلا يصح حينئذٍ ان يقال: انه

فلابد ان يفهم هذا المعنى منه اذ لا معني للدلالة الا الفهم ولا شك في احتماله الصدق والكذب فان الحكم لا يستدعي الا قصور المحكوم عليه بوجه ما والسامع هاهنا متصور لشيء غير معين عنده ومتعيّن في نفسه جرى الحكم عليه بانه يمشي فلابد من احتمال الصدق والكذب.

وثانيها انّه ينتقض بمثل قولنا ضرب رجل فان رجلا شيء معين في نفسه مجهول التعين عند السامع فلو كان عدم التعين عند السامع يوجب عدم احتمال الصدق والكذب لوجب ان لا يكون هكذا خبرا.

وثالثها ان غاية ما في كلامه عدم احتمال الصدق والكذب بالنسبة السامع لكن لا يلزم منه ان لا يكون محتملا لهما بالنظر إلى مفهومه وهو المعتبر في احتمال الخبر الصدق والكذب والا لم يكن مثل قولنا السماء فوقنا أو تحتتنا خبرا فانّه لا يحتمل الصدق والكذب عند الجميع فضلا عن السامع.

مجهول للسامع فوجب تأويله بأن معناه استناد المصدر إلى موضوع معيّن في نفسه وان النسبة حال الإطلاق متوجهة إليه، لكن ذلك الموضوع ليس داخلا في مفهومه، إلا انه لم يصرح بذلك؛ بل أقيم ملزومه وهو جهل السامع مقامه،

فيندفع الإشكال الأول، لأن الموضوع إذا كان خارجا لم يتحصل الحكم في مفهومه فلم يحتمل الصدق والكذب لأنه من خوّاص الحكم.

وكذا الإشكال الثاني لأن المحكوم عليه داخل في صورة النقض متعيّن باعتبار مفهوم كلي، وقد توجهت النسبة إليه وتحقق الحاكم عليه.

وكذا الثالث لأن المراد انه بحسب مفهومه لا يحتملهما وذكر جهل السامع لما بيّناه لا لعدم احتماله إياهما عنده. (سيد)

واما **الاختلال** في النقل فيلوح بايراد ملخص كلامه وهو ان قولنا يمشي لا خفاء في دلالته على موضوع غير معين[١] فلا يخلو اما ان يكون معينا في نفسه أو

---

[١] أي: لاشك في انه إذا أطلق (يمشي) ينفهم عنه موضوع غير معين، أي موضوع مطلق غير مقيّد بشئ من التعيّنات الشخصية وغيرها، ولو بالدلالة الالتزامية. فلا يخلو اما ان يكون هذا المطلق من حيث هو مطلق موضوع (يمشي) بحسب وضعه، أعني: ما توجه إليه النسبة الداخلة فيه. واما ان لا يكون كذلك؛ بل يكون هو من حيث انه مقيّد بشئ من تلك التعيّنات موضوعة حتى يكون نسبته متوجهة إلى ذلك المعيّن.

والأول باطل لأنه حينئذٍ يكون موضوعه الذي توجه إليه نسبته مفهوما عند إطلاقه فيه فيرتبط به النسبة وينعقد الحكم ويصير مفهومه في قوة قولنا: (شئ ما يمشي) ويلزم ما ذكره من المحالين.

فتعين الثاني وهو ان ما توجه إليه نسبته معين مقيد بوجه من الوجوه، فلا شبهة في انه غير مفهوم من اللفظ فلا يكون مفهومه مشتملا على ارتباط النسبة به وانعقاد الحكم عليه، فلا يحتمل الصدق والكذب؛ بل يكون مفهومه كمفهوم الكلمة نحو (شئ) مثلاً في أن النسبة المتوجهة إلى معيّن داخلة فيها بخلاف ذلك المعين، فما لم يذكر هو لم ينعقد الحكم عليه .

لا يقال: التعين المعتبر في الموضوع اعم من ان يكون شخصيا، أو غيره كما صرّح به في الشفاء بقوله: حتى ان كان ذلك المضمر معنى عاما، أو شخصيا وكيف كان جاز فإن المعنى العام وان كان لا يتعيّن في جزئياته فانه متعيّن في نفسه من جملة الأمور. وعلى هذا فنقول: عند إطلاق (يمشي) ينفهم موضوع ما كما اعترفتم به، ومفهوم هذا الموضوع امر عام متعيّن في نفسه فيكون موضوع (يمشي) مفهوما من حيث انه متعيّن بحسب هذا المفهوم الكلي، وان لم يتعيّن بحسب جزئياته فينعقد الحكم ويظهر الاحتمال.

غير معين بحيث يكون في قوة قولنا شيء ما يمشي، والثاني باطل لوجهين:

الاول انّه اذا قال القائل يمشي فلو كان معناه شيء ما يمشي لكان صادقاً ان كان في العالم شيء ما يمشي في وقت ما وكاذباً ان سلب المشي عن جميع الاشياء دائماً ومن البين انّه ليس كذلك.

والثاني انّه لو كان كذلك لم يصلح لان يحتمل على زيد حتى يكون زيد شيء ما في العالم يمشي لانّ هذا التركيب ليس تقييديا حتى يكون في قوة المفرد بل خبريا يمكن ان يدخل عليه ان فيمتنع الحمل فتعين ان ذلك الموضوع معيّن في نفسه وكذا عند القائل لا بدلالة اللفظ فليس في اللفظ دلالة على تعين الموضوع فمدلوله لا يزيد على مفهوم الكلمة اعني نسبة الحدث إلى موضوع ما فما لم يصرح به ولم يتعين عند السامع لا يحتمل الصدق والكذب ولو تأمل متأمل وانصف نفسه لا يجد بين يمشي ومشى تفاوتا في ذلك فان كليهما يدلان على النسبة إلى موضوع ما معين بحسب نفسه لا بحسب الدلالة بخلاف امش فانّه يدل على تعين الموضوع وهو امر زائد على مفهوم الكلمة[1] اذا عرفت هذا عرفت

لأنا نقول: المفهوم عند إطلاق (يمشي) هو ما صدق عليه والموضوع لا من حيث انه مقيّد بمفهومه ولا بشئ آخر من المفهومات - كما نبّهناك عليه - ومن ثم جاز ان يُعبّر عنه بسائر المفهومات العامة كما يقال: (شئ ما يمشي)، أو (موجود ما يمشي) فلا يكون موضوعه من حيث انه موضوعه مفهوما منه قطعا. (سيد)

[1] **فإنها لا تدل على تعييّن الموضوع؛ بل نقول: لا شك في أن الكلمة موضوعة للنسبة: فاما ان تكون موضوعة للنسبة إلى شئ معين، أو إلى شئ ما مطلقاً،**

انهما خلطا أحد الدليلين بالآخر وانّه لو استعمل المصنف في قوله فامتنع حمله على زيد الواو العاطفة مكان الفاء لأمكن تطبيق كلامه على كلامه وان ما نقلاه[1]

لا سبيل إلى الثاني؛ وإلا لكانت الكلمة حيث ما استعملت مجازا إذ لا يستعمل الا في النسبة إلى موضوع معيّن بنوع تعيين.

وايضا لو كان معناها شئ ما له حدث لاحتملت الصدق والكذب وحدها، ولامتنع حملها على شئ معيّن - كما مرَ في كلام الشيخ - فتعيّن انها موضوعة للنسبة لا معيّن، لكن ذلك المعين لا يفهم منها لأن الفعل وحده لا يفه منه فاعله، فلا يفهم حينئذٍ مدلولها الذي هو النسبة إلى المعين؛ كما في لفظة (من) إذا لم يكن معها ضميمة لم يفهم منها مدلولها الذي هو (الابتداء الخاص)، فكما وجب في الحروف ذكر متعلقها ليفهم منها معانيها - التي هي نسب مخصوصة من حيث أنها أداة فيما بين المعاني الخارجية عنها - كذلك يجب ذكر الفاعل ليفهم من الأفعال النسب المعتبرة في مفهوماتها، اما بين حدث داخل فيها وموضوع خارج عنها كما في الأفعال التامة؛ وإما بين أمرين خارجين عنها معا كما في الأفعال الناقصة، لامكن تطبيق كلامه على كلامه بأن يجعل قوله: (وامتنع حمله على زيد) دليلا ثانيا.

وكان المصنف إنما استعمل الفاء إقتداء بالشيخ حيث قال: (فحينئذٍ لا يصح حمله على زيد) إلا أنه لما لم يصرح بجميع مقدمات الدليل الأول أوهم كلامه انهما دليل واحد، بخلاف الشيخ فأنه لما صرّح بها فلا إبهام في كلامه. (سيد)

[1] أي: وعرف ان ما نقلاه من أن معناه: ان شيئاً معيّنا في نفسه وعند القائل مجهولا عند السامع وجد له المصدر - ليس على ما ينبغي، فإن ظاهره يدل على ان الموضوع المتعيّن بالاعتبار المذكور داخل في مفهومه وقد جرى عليه الحكم بثبوت المصدر له، وهو مناط الإشكالات السابقة، وكلام الشيخ برئ عن ذلك. وقد أوضحنا لك تأويل المنقول واندفاع الإشكالات. (سيد)

من ان معناه ان شيئا ما معيّنا في نفسه وعند القائل وجد له المصدر ليس على ما ينبغي وهو مناط الاشكالات.

واما على الدليل الثاني[1] فتوجيهه ان يقال: هب ان تلك الزوائد تدل على معنى لكن لا نسلم ان هذا القدر يقتضي التركيب وانما يقتضيه لو كان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى وليس كذلك فان الباقي من اللفظ لا يمكن الابتداء به فلا يمكن ان يتلفظ به فلا يكون لفظا أو لا يكون لفظا دالا.

واجاب عنه: بان هذا المنع مندفع لان المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه فيكفي فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقي على الباقي فما لا يقتضيه حد المركب وايضا من البيّن ان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى حالة التركيب وهذا القدر كاف في التركيب وتحرير ايراد المصنف اما على الاول فهو ان قوله المضارع المتكلم والمخاطب واياهما عنى بباقي الفاظ المضارعة محتمل للصدق والكذب ان اراد به ان مجردة محتمل لها فهو ممنوع وان اراد به انّه مع الضمير المستتر فيه كذلك؛ فهو مسلّم، لكن لا يدل على تركيبه وهو ضعيف لأن أكثر الناس ممن لا وقوف لهم على علم النحو وتقدير الضمائر يطلقون تلك الألفاظ ويفهمون المعاني التامة. ولولا انها تدل بانفسها عليها لما كان كذلك.

واما على الثاني: فهو انّا لا نسلّم انّ المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزئه على جزء معناه.

---

[1] **أي: وأما اعتراض الشيخ على الدليل الثاني فهو عطف على قولنا في صدر هذا البحث (اما على الأول). (سيد)**

قوله: الهمزة والتاء والنون يدل على معنى زائد.

قلنا: ينتقض بالمضارع الغائب[١]، فإن الياء ايضا تدل على معنى زائد، مع انّه كلمة عنده، وانت خبير بضعفه.

وأورد الشيخ ايضا على نفسه[٢] الماضي والاسم المشتق، فإن كلا منهما

---

[١] مما لخّصناه لك من أن (يمشي) لا يدل على موضوع أصلا، إذ لو دل عليه: فإما على معيّن؛ وهو باطل، أو على مطلق؛ فيلزم المحالان المذكوران؛ بل مدلوله لا يزيد على مدلول الكلمة، بخلاف سائر الألفاظ المضارعة. (سيد)

[٢] الماضي الغائب مطلقاً، والاسم المشتق كاسمي الفاعل والمفعول، والإشكال في دلالة الأسماء المشتقة على موضوع غير تام، بخلاف دلالة الماضي الغائب عليه كما سبق تقريره.

فلو قيل: ان صورة الماضي تدل على الزمان لكان اقرب. والمراد بـ (ترتب الأجزاء) المعتبرة في التركيب: ترتبها في السمع بالتقدم والتأخر، فيكون كل جزء منها مسموعا اما قبل جميع ما عداه، أو بعده، أو قبل بعضه وبعد بعض آخر، والصورة ليست كذلك مع المادة؛ بل تسمعان معا، والحرف المتحرك مع حركته يُعدّ مقطعا ان لم يكن بعده ساكن؛ وإلا فالمقطع مجموعهما.

ومن فسّره بـ (الحركة الاعرابية) تمسّك بانها ليست لفظا؛ فلو لم يكن مقطعا لم يصح الحكم بأن الاسم المعرب مركب.

وردّ: بأن الشيخ عدّ الحركة ايضا من الأجزاء المعتبرة في التركيب حيث قال في فصل تحقيق الاسم: (سواء كان الجزء كثيرا، أو مقطعا، أو حركة فإن جميع ذلك أجزاء من المسموع) فقابل المقطع بالحركة. فكان الأولى تفسيره بالوقف الذي يناسب معناه اللغوي.

حصل من مادة – وهي الحروف – تدل على الحدث وصورة مقترنة بها دالة على الموضوع الغير المعين، فيجب ان يكونا مركّبين.

وأجاب: بأنّا لا ندعي انّ دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا ؛ بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء تترتب؛ اما الفاظ أو حروف أو مقاطع مسموعة، تلتئم منها جملة، والمادة مع الصورة ليست كذلك، والمقطع منهم من فسّره بحرف مع حركة، أو حرفين ثانيهما ساكن، فـ (ضرب) مركب من

(وقد يدل على معنى زائد) يوجبه التركيب وهو قطع الكلام عما بعده والاشتباه في أن الحركة مسموعة إنما الاختلاف في أنها هل توجد مع المتحرك، أو بعده؟ والمختار هو الثاني. لأن الحركات أبعاض الحروف المصوّتة، وكون الحرف متحركا عبارة عن كونه بحيث يمكن ان يتلفظ بعده بحرف مصوّت؛ وإما كون الوقف مسموعا ففيه خفاء، لأنه عبارة عن قطع الكلمة عما بعدها، والقطع نفسه ليس مسموعا كالتلفظ؛ بل المسموع هو ما وقف عليه كما تلفظ به. الا ان يقال: إذا وقف على حرف عرض له حالة مسموعة متأخرة عنه هي المرادة بالوقف المفسّر بالمقطع، لكن ذلك إنما يظهر في أحد أقسامه، والشيخ مع إيراد تلك المباحث في الكلمات قد جزم في الحكم بأن الماضي والمضارع الغائبين في اللغة العربية كلمة، وباقي ألفاظها كلام.

لكن بعض المتأخرين قد بالغ وقال: لاكلمة في لغة العرب.

وتحقيق ذلك من الوظائف الجزئية المتعلقة بلغة معيّنة، والوظيفة المنطقية ان يقال: اللفظ إن دل جزئه على جزء معناه فهو مركب، وإلا فهو مفرد منقسم إلى تلك الاقسام الثلاثة، ومما لا شك في إمكانه وجود لفظ دلّ بتواطئه على معنى وزمانه وهو مفرد فذلك هو الكلمة. (سيد)

ثلاثة مقاطع، و(موسى) من مقطعين. وقد اغنى ذكر الحروف عنه. ومنهم من فسّره: **بالحركة الإعرابية**. وقد استعمله الشيخ في (الشفاء) بإزاء الحركة. فالأولى تفسيره: **بالوقف**، لأنه ينقطع عنده الكلام، وقد يدل على أمر زائد يوجب التركيب.

وقال ايضا: الاسم المعرب مركّب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد، ومما ذكر في الكلمات بالغ بعض المتأخرين قائلا: (لا كلمة في لغة العرب). وزعم ان ألفاظ المضارعة مركبة من اسمين، أو اسم وحرف، لأن ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا ولا فعلا، والا لكان اما ماضيا أو مضارعا أو أمرا، ومن الظاهر انّه ليس كذلك، فتعين ان يكون اسما. وحرف المضارعة اما حرف أو اسم، وتحقيق ذلك واستقصاء النظر فيه إلى أهل العربيّة، فانّه من الوظائف الجزئية ونظر هذا الفن - كما سمعت - لا يختص بلغة دون لغة بل كلّي شامل لسائر اللغات.

قال: وأورد الامام على قولهم الاسم يخبر عنه والفعل لا يخبر عنه...

* * *

أقول: القوم قد زعموا[1] ان الاسم يخبر عنه، والفعل والحرف لا يخبر عنهما.

---

[1] قد اشتهر بينهم: ان الاسم يصح ان يُخبر عنه، وان الفعل والحرف يمتنع الإخبار عنهما. فاعترض الإمام عليهم في (الملخص) وقال: ان قولكم: (الفعل لا يخبر عنه) خبر، والمخبر عنه فيه ليس حرفا اتفاقا فهو اما اسم، أو فعل. وعلى التقديرين هو كاذب على الطريقة المذكورة في مسألة المجهول المطلق. ولايخفى ان مثله وارد على قولهم: (الحرف لا يخبر عنه) وان جوابه كجوابه، وملخّصه: ان الإخبار ←

قال الامام معترضا عليهم: قولكم الفعل لا يخبر عنه خبر، فالمخبر عنه اما ان يكون اسما أو فعلا، وأيّا ما كان يكون كاذباً، اما اذا كان اسما فلأنّ كل اسم يصحّ ان يخبر عنه، وكان لا يخبر عنه فيلزم الكذب، واما اذا كان فعلا فلأنّه اخبر عنه بانّه لا يخبر عنه، فبعض الفعل يخبر عنه، فيستلزم التناقض. وقد سبق بيان اعتبار الكذب والتناقض في حديث المجهول مطلقا، فلا يحتاج إلى الإعادة.

وشرح الجواب مسبوق بتمهيد مقدمة: وهي ان الإخبار عن الفعل اما عن لفظه، وهو جائز، كقولنا: (ضرب فعل ماض)، أو عن معناه: ولا يخلو اما ان يعبر عنه بلفظه؛ اي بلفظ وضع بإزائه، أو بغير لفظه، ولا امتناع في الثاني كقولنا: (معنى الفعل مقرون بالزمان)، والأوّل امّا ان يكون بلفظه مع ضميمة، وليس ايضا بممتنع كقولنا: (معنى «ضرب» غير معنى «في») أو بمجرد لفظه، وهو غير جائز، فالمراد بقولنا (الفعل لا يخبر عنه): انّ الفعل لا يخبر عن معناه بمجرد لفظه، وحينئذٍ نختار من الشقين ان المخبر عنه هاهنا الفعل.

قوله: فبعض الفعل يخبر عنه ويلزم التناقض.

اما عن اللفظ، وذلك جائز في الكلمات كلها سواء ذكرت ألفاظها اما وحدها، أو مع غيرها، أو عبّر عنها بألفاظ أخر. وإما عن المعنى اما معبّرا عنه بلفظ وحده، أو مع غيره وما معبّرا عنه بلفظ آخر. فالأول من خواص الاسم. والأخيران مشتركان بينه وبين أخويه، فإذا أريد الإخبار عن معناهما بامتناع الإخبار عنه وجب ان يعبّر عنه بغير لفظه، أو به مع غيره، فيخبر عنه - حينئذٍ - بأحد هذين الوجهين بانه يمتنع ان يخبر عنه معبّرا بوجه ثالث، ولا تناقض في ذلك. (سيد)

قلنا: لا نسلِّم، وانّما يلزم لو كان المخبر عنه هاهنا معنى الفعل[1] بمجرّد لفظ الفعل، وليس كذلك ؛ بل المخبر عنه **معنى الفعل**، وعبّر عنه بلفظ (الاسم) وهو لفظ الفعل. وما قيل من انّه ان أريد بمعنى الفعل: مثل (ضرب) فلا احتياج إلى قوله: (وعبر عنه بلفظ الاسم) لجواز الاخبار عنه مطلقاً. وان أريد به: معناه، يلزم ان يكون للمعنى معنى فخارج عن قانون التوجيه.

على انّ الإخبار عن اللفظ ينقسم كالإخبار عن المعنى ثلاثة أقسام: فانّه اذا اخبر عن لفظ: فأمّا ان يعبر عنه بنفس اللفظ، أو بغيره. فإذا عبّر عنه بنفس اللفظ: فأمّا ان يعبر بمجرد ذلك اللفظ، أو مع ضميمة أخرى، مثال الفعل الاوّل (ضرب

---

[1] المناسب لظاهر التقدير السابق ان يقال: ولا يلزم التناقض ان لو لزم صدق قولنا: (الفعل يخبر عن معناه) معبّرا عنه بمجرد لفظه. لكنه نظر إلى محصول ذلك المراد وهو ان معنى الفعل لا يخبر عنه معبّرا بمجرد لفظ.

وانما كان ذلك الكلام من قِبل الإمام خارجا عن قانون التوجيه، لأنه دفع للسند الأخص على تقدير، وإلزام للاستدراك على تقدير آخر، وليس شئ منهما بموّجه من المعلّل - على ما ذكره - لإبطال السند يدل على دفع التناقض: لأنه إذا كان مفهوم الكلام الإخبار عن المعنى بأنه لا يخبر عن معناه؛ لم يلزم تناقض، كما لا يلزم إذا اخبر عن اللفظ بأنه لا يخبر عن معناه. وايضا هو استفسار وهو وظيفة السائل وان المعلل لأن مرجعه المنع.

ولو قيل: المراد بقولنا (الفعل لا يخبر عنه): ان معنى الفعل لا يخبر عنه معبّرا بمجرد لفظه، ولا تناقض، لأن المخبر عنه - هاهنا - معنى الفعل، لكن معبّرا عنه بلفظ (الاسم) أعني: لفظ (المعنى) مقدرا مضافا إلى الفعل، لم يتوهم اتجاه ذلك السؤال أصلا. (سيد)

كلمة)، والثاني: (لفظ ضرب غير مركبة). والثالث: (الفعل يرفع الفاعل) فلا شك ان المخبر عنه في قولنا: (الفعل لا يخبر عن معناه) **أفراد الفعل** التي هي الألفاظ، ولكن ربّما أراد ان يبيّن انّه من أيّ قسم فقال وعبّر عنه بلفظ الاسم تنبيها على هذه الفائدة[١]، وتأكيدا لصحة الإخبار.

ولئن عاد المعترض قائلا: لو صحّ ما ذكرتم لصحّ قولنا: (ضرب لا يخبر عن معناه بمجرد لفظه) والتالي باطل. اما الملازمة: فلأن (ضرب) فعل؛ وكل فعل لا يخبر عن معناه لمجرد لفظه، وامّا بطلان التالي فلاشتماله على التناقض، لانّ الإخبار فيه عن معنى (ضرب) بمجرّد لفظه.

أجاب: بانّا لا نسلِّم انّ الإخبار هاهنا عن معنى (ضرب)؛ بل عن لفظه لكون الضمير في معناه عائدا إليه، فلو كان المخبر عنه معناه لزم ان يكون لمعنى (ضرب) معنى، وهو باطل.

ولئن عاد مرّة أخرى وقال: فليصدق معنى (ضرب لا يخبر عنه) معبرا عنه لمجرد لفظه فقد اخبر فيه عن معنى الفعل.

أجاب عنه: بانّ المخبر عنه هاهنا معنى الفعل لكن لا لمجردِ لفظه؛ بل مع ضميمة اسم فلا تناقض فيه.

---

[١] وهي ان الإخبار عن اللفظ ينقسم كالاخبار عن المعنى ثلاثة أقسام؛ تأكيدا لصحة الاخبار. فإنه إذا جاز الإخبار عن لفظ الفعل لمجرد لفظه؛ كان جوازه إذا عبّر عنه بلفظ (الاسم) بطريق الاولى. (سيد)

التقسيم الثاني للمفرد
العلم، المتواطئ، المشكك، المنقول، الحقيقة والمجاز، المشترك

قال التقسيم الثاني المفرد ان اتحد معناه ...

❊ ❊ ❊

أقول: اللفظ المفرد اما ان يكون معناه واحدا أو متعددا؛ فان اتحد معناه فأمّا بالشخص بأن لا يمكن اشتراكه بين كثيرين؛ أو لا بالشخص؛ فان اتحد بالشخص فإن كان مظهرا أي: يظهر معناه من مجرّد لفظه يسمّى **علما** والا **فمضمرا**[1]

---

[1] اختلف في أن مفهوم المضمر هو واحد بالشخص، أو لا؟ فذهب بعضهم إلى ان معناه كلي لكونه مقولا على كثيرين بمعنى واحد. وليس كذلك، فانك إذا قلت: (جائني زيد وهو راكب) فلفظ (هو) عبارة عن خصوصية زيد؛ وهو واحد شخصي. وكذا إذا قلت: (ضرب عمرو وهو قائم) كانت عبارة عن خصوصية عمرو .

لا يقال: فعلى هذا كان المضمر مشتركا بين معان غير محصورة، وهو باطل اتفاقا. وكيف لا ولا يمكن ان يتصور واضع اللغة اصطلاحا كل واحدة من الخصوصيات التي يطلق عليها لفظ (هو) ؟.

لأنا نقول: إنما يلزم الاشتراك إذا كانت لفظة (هو) مثلا موضوعة لتلك الخصوصيات بأوضاع متعددة، وهو مسلّم؛ بل هي موضوعة لها بوضع واحد

وتحقيقه: ان الواضع إذا تصور معنى كليا، ولاحظ جزئياته وعيّن بهذه الملاحظة الإجمالية لفظا واحدا لكل واحد من تلك الجزئيات كان هناك وضع واحد عام لمعان متعددة، فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على كل واحد من أفراد ذلك المفهوم الكلي حقيقة، ولا يطلق كذلك على ذلك الكلي إذ لم يوضع له؛ كما إذا قال: (لفظة «انا» موضوع لكل متكلم واحد، ولفظة «انت» لكل مخاطب مفرد مذكر، ولفظة ⬅

وحذفه أولى لكلّيّته، وان اتحد لا بالشخص: فإن كان وقوعه على افراده

« هو» لكل غائب مفرد مذكر) فيكون كل واحد من هذه الألفاظ موضوعا بوضع واحد لمعان شخصية متعددة، فلا يكون كليا ولا مشتركا؛ بل يكون الوضع - هاهنا - عاما والموضوع خاصا.

ومن هذا القبيل - أعني: الموضوع بالوضع العام - أسماء الإشارة فإن لفظة (هذا) موضوعة لكل مشار إليه مفرد ومذكر. ومنه الحروف أيضا فإن لفظة (من) مثلاً وضعت لكل ابتداء خاص بوضع واحد، وكذلك الأفعال بالنظر إلى النسب المخصوصة الداخلة في مفهومها. ومن لم يعرف الوضع العام لمعنى خاص وقع في حيص وبيص وقال: ان الضمائر وأسماء الإشارة موضوعة لمعانٍ كلية، الا ان الواضع شرط في دلالتها عليه ذكر متعلقها، ولم يشترط ذلك في لفظةٍ الابتداء، فعليك بالاعتبار والاستبصار.

فإن قلت: ما ذكر من معنى المضمر واحدا بالشخص ظاهر في ضمير المتكلم والمخاطب، إذ لا يقال: (أنا) و (أنت) يراد به متكلم ومخاطب مطلقاً، وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص ممن يصلح ان يخاطب، لا عن ارادة مفهوم كلي شامل لهم، فلا يقدح في الشخصية؛ وإما الضمير الغائب فقد يعود إلى الكلي أيضا ولفظة (هذا) قد يشار بها إلى الجنس كما في قوله: «تخضبون بهذا السواد».

قلت: الظاهر ان كلمة (هو) موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا: (كل غائب مفرد مذكر) سواء كانت جزئيات حقيقة، أو إضافية. والاشارة إلى الجنس مبنية على جعله بمنزلة المحسوس المشاهد، وقد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ، وحينئذٍ يسمّى (وضعا نوعيا) كما مرّ. (سيد)

المتوهّمة[١] سواء كانت موجودة أو لا على السويّة فهو **المتواطي** لتوافق آحاده في معناه، وان كان وقوعه عليها لا بالسويّة فهو **المشكك** لأنه يشكك الناظر فيه في انّه من المشترك أو من المتواطي[٢] من حيث تفاوت افراده وتشاركها في

---

[١] أراد بـ (المتوهمة): المتصورة، سواء كانت مرتسمة في النفس الناطقة، أو في آلاتها. وذلك ان تلك الأفراد اما كلية محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك ومحفوظة في الخيال. وان كانت متعلقة بالمحسوسات فإدراكها بالوهم وحفظها بخزانته، وان لم تكن محسوسة ولا متعلقة بها فهي مرتسمة أيضا في العاقلة.

وبيانه: ان الإمكان مثلاً معقول صرف فجزئياته لابد ان تكون في العقل حتى إذا ادركنا إمكان زيد مثلا واشرنا إليه اشارة عقلية بهذا الإمكان كان جزئيا حقيقيا ومعقولا صرفا، لا مدركا بالآلات المختصة بادراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها، بل نقول: نحن نعلم بالضرورة إنا ندرك أشياء ليست جسمانية أصلا، كالأمور العامة، فجزئياتها لا تدرك الا بالعقل. فما قيل: من أن الصور العقلية كلية، ليس معناه الا ان الصور المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة في العقل كلية، لامتناع حصول صورها الجزئية في العاقلة، إذ يلزم منه انقسامها بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة، كما ذكرنا، وكخصوصيات المبادئ العالية، فإنها إذا ادركت ارتسمت في النفس الناطقة، لا في قواها المدركة والحافظة. (سيد)

[٢] ومن ثمة نفاه بعضهم حيث قال: ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظ كان مشتركا، وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ - وهو اصل المعنى - حاصلا في الكل على السواء، إذ لا اعتبار بذلك في الخارج، فيكون متواطئا.

واجيب عنه: بان التفاوت خارج عن مفهومه، إلا أنه داخل في وقوعه على أفراده وحصوله فيها، فاعتبر قسما على حدة مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت. وحصول الوجود في الواجب قبل حصوله في الممكن قبليّته بالذات، لأنه مبدأ لما ⬅

معناه. والتشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن. وقد يكون بالأولوية وعدمها كالوجود ايضا فإنه في الواجب اتم واثبت وأقوى منه في الممكنات. والفرق بين هذا والأول انه قد يكون المتأخر اقوى واثبت من المتقدم كالوجود بالقياس إلى الحركة الفلكية والأجسام الكائنة، وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة إلى الثلج والعاج.

وان كان معنى اللفظ متعددا: فأمّا ان يتخلل بينهما نقل، أو لا، فإن تخلل: فأمّا ان يكون ذلك النقل لمناسبة، أو لا، فإن كان لمناسبة : فان هجر الوضع الأول يسمّى **منقولا شرعيا** أو **عرفيا** أو **اصطلاحيا** على اختلاف الناقلين من الشرع والعرف العام والخاص، وان لم يهجر الوضع الأول يسمّى بالنسبة إلى المعنى الاول **حقيقة** والى الثاني **مجازا**. فإن كانت المناسبة هي المشاركة في بعض الأمور فهو **مستعار** كالأسد للرجل الشجاع ؛ وإلا **فغير مستعار** مثل جرى النهر.

عداه، ولا عبرة بالتقدم الزماني، كما في أفراد الإنسان، لرجوعه إلى أجزاء الزمان لا إلى حصول نفس معناه في أفراده. والوجود في الواجب أتم لأنه مقتضى ذاته، واثبت لاستحالة زواله نظرا إلى ذاته، وأقوى لكثرة آثاره. فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك من هذين الوجهين. وقد يجعل الأقوى راجعا إلى الأتمّ الأثبت، ويجعل كثرة الآثار وكمالها دليلا على الشدة، كما في بياض الثلج فإن تعرّفه للبصر أكثر وأكمل فيكون الوجود مشككا بالوجوه الثلاثة معا.

والوجود في الأجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت وأقوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات. ومثال المركب (جعفر) علما، فانه منقول عن النهر الصغير بلا مناسبة. (سيد)

وان كان النقل لا لمناسبة فهو **المرتجل**، وان لم يتخلّل بينهما نقل بل وضع لهما وضعا أولا يسمى بالنسبة اليهما **مشتركا** وبالنسبة إلى كل واحد منهما **مجملا**.

والمرتجل يندرج في هذا القسم من وجه لأنه لما لم تعتبر المناسبة فكأنه لا ملاحظة للوضع الأول ولا نقل. وايضا المفرد إذا اعتبر بالقياس إلى مفرد آخر فإن كان موافقا له في المعنى سميّا **مترادفين**، وان كان مخالفا له سميّا **متباينين** هذا هو الكلام في الألفاظ المفردة.

❊ ❊ ❊

المركب وأقسامه
وأقسام الخبر والإنشاء

قال: وامّا المركب فهو اما كلام ان افاد المستمع...

* * *

أقول: اللفظ المركب اما تام أو ناقص ويسميان **كلاما وغير كلام**، والكلام ما يفيد المستمع بمعنى صحة السكوت عليه، أي: لا يفتقر بالإفادة إلى انضمام لفظ آخر ينتظر لأجله افتقار المحكوم عليه إلى المحكوم به. ولما كان المقيّد مقولا بالاشتراك على مقابل المهمل، حتّى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان أو مركبا، وعلى ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا: (السماء فوقنا منه) وعلى ما يصح السكوت عليه فسره به اقامة لقرينة الاشتراك على ما تقتضيه صناعة التعريف، فيدخل فيه ما يفيد فايدة متجددة كقولنا: (زيد قائم) وما لا يفيدها فان احتمل الصدق والكذب يسمّى خبرا او قضية وهو المنتفع به في المطالب التصديقيّة.

لا يقال: الخبر اما ان يكون صادقاً فلا يحتمل الكذب أو كاذباً فلا يحتمل الصدق، وايضا الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فتعريفه بهما دور.

لانّا نقول: المراد احتمال الصدق والكذب بحسب مفهومه، وتعين أحدهما بحسب الخارج لا ينافيه و المراد بالواو الجامعة، أو القاسمة، فلا عبرة الا بأحدهما.

وامتناع معرفة الصدق والكذب بدون الخبر ممنوع[1]، وعلى تقدير تسليمه فماهيّة الخبر واضحة عند العقل، الا انّها لما اشتبهت بسائر الماهيات احتيج إلى تميزها وتعيينها فلها اعتباران من حيث هي هي، ومن حيث انها مدلول الخبر ومعرفة الصدق والكذب متوقف على ماهيته من حيث هي هي، ومعرفتها من حيث انّها مدلول الخبر تتوقف عليهما، فلا دور.

وان لم يحتمل الصدق والكذب: فاما ان يدل على طلب الفعل دلالة اوليّة أي: أولا وبالذات، أو لا، فإن دل وكان مع الاستعلاء فهو أمر ان كان الفعل المطلوب

---

[1] إذ يصح ان يقال: الصدق: مطابقة الكلام للواقع، والكذب: عدم مطابقته له إذا كان من شأنه المطابقة.

وتوضيح الجواب الثاني: ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية الاولية للخبر، فيتوقف معرفتهما على معرفته: سواء احتاجا إلى تعريف أو ل.ا وانما ذكر في تعريفه - الذي هو تفسير لإسمه وتعيين لمعناه - وذلك لأن ماهية الخبر في نفسها واضحة عند العقل كسائر التركيبات التامة المعلومة، إلا أنه إذا أطلق لفظ الخبر لم يعلم ان المراد به أيّ من تلك التراكيب المعلومة. فيحتاج إلى تعيين مدلوله إلى ذكرهما ليمتاز عما اشتبه به.

فمعرفة ماهية الخبر من حيث أنها مدلولة لفظه يتوقف عليهما، ومعرفتهما يتوقف على ماهيته من حيث هي. واللازم منه ان يتوقف معرفة ماهية الخبر بالاعتبار الأول على معرفتها بالاعتبار الثاني، فلا دور. ونظيره ان يقع اشتباه في معنى الحيوان مثلاً فيقال: إنّا نعني به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس.

وفي كلام الامام: ان تعريف الخبر ليس بحقيقة الصدق والكذب المتوقف على معرفته؛ بل ما جرت العادة من الناس باستعمال هاتين اللفظين فيه. (سيد)

غير كف، ونهي ان كان كفا ؛ وإلا فهو مع التساوي **التماس** ومع الخضوع **سؤال** ودعاء.

وانّما قيد الدلالة بالاوّليّة ليخرج الإخبار الدالة على طلب الفعل فان قولنا: (اطلب منك الفعل) لا يدلّ بالذات على طلب الفعل ؛ بل على الإخبار بطلب الفعل، والإخبار بطلب الفعل يدل على طلب الفعل، فدلالته على طلب الفعل بواسطة الإخبار لا بالذات والأولى ان يقال: التقييد للتفرقة[1] بين الأوامر وتلك الاخبار في دلالتها على طلب الفعل، وذلك لأن عدم احتمال الصدق والكذب منعها عن الدخول فكيف يخرج بالقيود؟ أو لإخراج غير الخبر الدال على طلب الفعل كقولنا: (ليت زيدا يضرب) و(لعل اللّه يحدث بعد ذلك أمرا) فانّه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات ؛ بل بواسطة تمنيه أو ترجيه.

---

[1] لا للاحتراز عن تلك الإخبار، أو للاحتراز الا يكون خبرا، ويدل على طلب الفعل بواسطة التمنّي فانه يدل على طلب المتمني مطلقاً، أو بواسطة الترجي إذا كان متعلقا بمرغوب فيه. وكذا الحال في النداء فإن طلب الاقبال لازم لمعناه كلزوم طلب الاعلام لمعنى الاستفهام. ومنهم من عدّ التمني والنداء والاستفهام من أقسام الطلب؛ كما مرّ، كالامر والنهي.

وقد يقسم المركب التام إلى الجزء والانشاء المتناول للطلب والتنبيه والمركب التقييدي اما من اسمين اضيف اولهما إلى الثاني الوصف به، أو من اسم مقدّم وفعل متأخر على صفة له، أو صلة - إذ لو تقدّم الفعل أو تأخر لم يكن صفته ولا صلة كان المركب منهما كلاما. وانما قال: (لأن المقيّد موصوف) اما لأنه المشهور المنتفع به في الكتاب بالتصورات؛ وإما نظر إلى ان غلام زيد مثلا بمعنى: غلام لزيد، على الوصفية. (سيد)

وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اوليّة فهو **التنبيه** ويندرج فيه **التمني والترجي** و**القسم** و**النداء** و**الاستفهام** و**التعجب** و**ألفاظ العقود**.

واما **غير الكلام**: فاما ان يكون الثاني فيه قيدا للاوّل، أو لا، والاوّل **المركب التقييدي** وهو النافع في المطالب التصوريّة، ولا يتركب الا من اسمين، أو اسم وفعل لانّ المقيد موصوف والقيد صفة والموصوف لابدّ وان يكون اسما، والصفة اما اسم أو فعل. وايضا الحكم التقييدي اشارة إلى الحكم الخبري فالحيوان الناطق معناه: الحيوان الذي هو ناطق. فكما يستدعي الخبري التركيب من اسمين،أو اسم وفعل فكذا التقييدي. والثاني **غير التقييدي** كالمركب من اسم واداة.

وزعم النحاة: ان الكلام لا يتألف الا من اسمين، أو اسم وفعل لانّه يستدعي محكوما عليه ومحكوما به. والمحكوم عليه لا يكون الا اسما. والمحكوم به يصحّ ان يكون اسما وان يكون فعلا.

ولا خفاء في انتقاضه بالقضيّة الشرطيّة ولا محيص عنه الا بتخصيص الدعوى بالقول الجازم. ونقض ايضا بالنداء فانّه كلام مع انّه مركّب من اسم واداة. واجيب: بانّ النداء في تقدير الفعل وقيل عليه لو كان في تقدير الفعل لكان محتملا للصدق والكذب، وجاز ان يكون خطاباً مع ثالث، لانّ الفعل الذي قدر النداء به كذلك وجوابه منع الملازمتين وانّما تصدقان لو كان الفعل المقدّر به إخبار لا إنشاء، غاية ما في الباب انّه في بعض موارد الاستعمال اخبار، لكن لا يلزم منه ان يكون اخبارا في جميع المواد لجواز ان يكون من الصيغ المشتركة بين الاخبار والانشاء كالفاظ العقود.

الباب الثاني: في مباحث الكلي والجزئي
الفصل الأول: في أقسامه وأحكامه وفيه مباحث:
المبحث الأول: تقسيم المفهوم إلى الكلي والجزئي

قال: الباب الثاني في مباحث الكلي والجزئي.

* * *

أقول: بعد الفراغ عن الباب الاوّل في المقدّمات، مهّد الباب الثاني لمباحث الكلي والجزئي، وليس للجزئي في هذا الكتاب[1] ولا في كتاب من كتب هذا

---

[1] أراد به ان ذكر الجزئي هاهنا معطوفا على الكلي الذي اضيف إليه المباحث غير مستحسن، إذ ليس له مباحث في شئ من كتب هذا الفن. الا انهم تعرّضوا لشرحه بناء على ان مفهومه ملكة. ومفهوم الكلي عدم يتوقف تصوّره على تصوّرها .

فإن قيل: أليس قد بيّن في هذا الفصل ان الجزئي يقال بالاشتراك على معنيين، وان النسبة بينهما بالعموم مطلقاً، وان احدهما مبائن للكلي والآخر أعم منه من وجه وكل ذلك بحث عن الجزئي؟

قلنا: اما بيان مفهوميه فمن قبيل التصوير وذلك لا يسمّى بحثا، لأنه في الاصطلاح عبارة عن حمل شئ على آخر؛ وإما بيان النسبة فتتمة للتعريف لأن اتضاح المفهومات المتعددة يزداد بمعرفة نسب بعضها إلى بعض، ولهذا قال المصنف: (الفصل الأول في أقسامه وأحكامه) فخصَ الأقسام والأحكام بالكلي، وقد يوجد في بعض النسخ وكذا في اقسامهما واحكامهما لكنه لا تعويل عليه.

أو نقول: هو بحث غير مقصود بالذات الا بالنظر إلى الكلي؛ فليس للجزئي مباحث مقصودة بالذات في فننا هذا لأنه لا نفع له في الايصال لا في التصورات ⬅

الفن مباحث، ولصاحبه عن النظر فيها غنى. قال الشيخ في (الشفاء): انّا لا نشتغل بالنظر في الجزئيات[١] لكونها لا تتناهى، وأحوالها لا تثبت وليس علمنا بها من

⬅ ولا في التصديقات. فلذلك كان لصاحبه عن النظر في مباحث الجزئي غنىً، ولا شك ان تعنوّن الفصل بما ليس مقصودا بالذات مستكره جدا. (سيد)

(١) أي: لا نشتغل في العلوم الحقيقة بالنظر في الجزئيات من حيث خصوصياتها، لأنها غير متناهية فلا يمكن حصرها وضبطها، وايضا أحوالها لا تثبت على وتيرة واحدة؛ بل تتغير فيتعذّر معرفتها على وجه يطابق الواقع، وأيضاً ليس علمنا بها من حيث هي جزئية يفيدنا غرضا حكميا وهو ارتسام النفس الناطقة بالتصورات الكاملة والتصديقات اليقينية. وذلك لأن صور الجزئيات إنما ترتسم في آلاتها لا فيها، فإذا تعطلت الآلات زال عنها الادراكات المتعلقة بخصوصيات الجزئيات.

قوله: (أو يبلغنا) أي: وليس علمنا بها من تلك الحيثية يبلغنا إلى غاية حكمية وهي السعادة الكبرى الأبدية أعني: ابتهاجها بوجدانها ذاتها متصفة بكمالاتها التي أفضلها وأعلاها ما ارتسم فيها من صور وحقائق الموجودات وأحوالها حتى صارت بذلك الارتسام كأنها الموجود كله .

فإن قلت: أليس يبحث في الهيئة عن الأفلاك المخصوصة؟ وفي الالهي عن ذات الواجب تعالى، وعن العقول الفعّالة؟ وذلك بحث عن أحوال الجزئيات الحقيقية.

قلت: ما ذكرته بحث عن الكليات المنحصرة في أشخاص معيّنة. ألا يرى ان الفلك الثامن مثلاً إنما يتعيّن عندنا بمفهومات كلية يقيد بعضها ببعض حتى صارت مفهوما في واحد بالشخص مع بقاء ذلك المتقيّد كليا بحسب تصوره، ولو وضع موضعه جرم آخر موافقه في وصفه ومقداره وسائر احكامه - وإن خالفه في ماهيته - كانت المباحث المذكورة في الفلك الثامن منطقية عليه شاملة إياه؟ وقس على ذلك ما عداه. ⬅

حيث هي جزئية يفيدنا كمالا حكميا، أو يبلغنا إلى غاية حكمية ؛ بل الذي يهمنا النظر في الكليّات.)

وفصل هذا الباب إلى ستة فصول. وكان الأنسب إلى فصلين تفرقة بين المقصد الأعلى وبين مقدماته. ووضع الفصل الاوّل لتعريف الكلي والجزئي وبيان أقسام الكلي واحكامه، وذكر فيه اربعة مباحث: الاوّل في تعريفهما المفهوم وهو ما حصل في العقل[1] اما كلي أو جزئي، لأنّه اما ان يمنع نفس تصوّره، أي: يمنع

لا يقال: عدم ثبات الأحوال وزوال الصور العلمية عن القوة العاملة إنما يجريان في الجزئيات الجسمانية؛ وإما المجردات عن المادة ذاتا وفعلا فلا تغيّر فيها، وقد مرّ ان صورها ترتسم في القوة الناطقة فلا تزول عنها بمفارقة آلاتها .

لأنّا نقول: ما ذكرتم - وان كان حقّا - إلا أنه لا طريق لنا إلى إدراك خصوصياتها الا بمفهومات كلية، فلا يتصوّر البحث عنها من حيث أنها متشخصة بتشخصات معيّنة، ولما كان المنطق باحثا عن العلم الكاسب والمكتسب كما ولم يكن العلم بالجزئيات كاسبا ولا مكتسبا؛ بل كان طريق حصولها الحواس الظاهرة والباطنة لم يكن له غرض متعلق به وان فرض تناهي الجزئيات وثبات احوالها وكون العلم بها مفيدا ومبلغا؛ بل الذي يهمه النظر في الكليات والمقصد الأعلى في مباحث التصورات أحوال المعرفات ومقدمات مباحث الكليات. (السيد الشريف)

[1] أي: ما من شأنه ان يحصل فيه سواء حصل بالفعل أو لا، وقد مرّ ان ايصال المعلومات إلى المجهولات إنما هو في الأذهان، فلذلك اعتبر في تقسيم المفهوم ما هو منها فقيل: ان منع نفس تصوّره؛ أي: يمنع هو من حيث انه متصور من وقوع الشركة فيه بحمل على كثيرين ايجابا فهو (الجزئي)، وان لم يمنع فهو (الكلي). وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض أقسام الكلي عن تعريف الجزئي؛ إذ لو قيل: (الجزئي هو ما امتنع فيه الشركة) يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الأمر، فيندرج

⊂ فيه مفهوم الواجب الوجود والكليات الفرضية، فوجب ان نقيد المنع بالتصور. وزيد (لفظ) النفس بناء على انه يمكن ان يفهم من استناد الامتناع إلى ما يتصور ان له مدخلا فيه اما بالاستقلال؛ وإما بانضمام أمر آخر. فيدخل مفهوم (الواجب الوجود) فإن العقل إذا تصوره ولاحظه معه برهان التوحيد امتنع من الشركة فيه. ولا شبهة في توقف هذا الامتناع على تصوّره فله مدخل فيه قطعا. وسيأتيك لهذه الزيادة فائدة أخرى.

والمراد بـ (التشعب) ان يمتاز بعضه بعض مع اتصال الكل بأصل واحد كأغصان الشجر. وبـ (التجزئ) ان تفرقت أبعاضها بالكلية. وإنما اعتبروا مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين دون المطابقة مطلقاً لأن الصور العقلية أظلال للامور الخارجية يقتضي الارتباط بها، بخلاف الصور الخارجية فإنها متأصلة في الوجود ليست ظلا لشئ.

فإن قيل: الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروا مطابقته لباقي الصور الحاصلة في أذهان غيره، ضرورة ان الأشياء المطابقة لشئ واحد متطابقة. فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية. أجيب: بان الكلية مطابقة الصورة العقلية لكثير من الأمور الخارجية؛ مفروضة أو محققة.

وفيه نظر: لانتقاضه بالكليات التي لا توجد افرادها الا في الذهن كمفهوم (العلم) و(الصورة العقلية) مثلاً.

فالصواب ان يقال: هي مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين، وهو ظل لها ومقتضٍ لارتباطه بها. فإن الصور الإدراكية تكون أظلالا اما للامور الخارجية، أو لصور أخرى ذهنية، ومن البيّن ان الصور الحاصلة في أذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها؛ بل كلها أظلال لأمر واحد خارجي هو زيد.

قال الشارح في رسالة تحقيق الكليات: معنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية، فإنك إذا تعقلت زيد - مثلاً - حصل ⊂

⬅ في عقلك أثر ليس ذلك الأثر هو بعينه الأثر الذي يحصل فيه إذا تعقلت فرسا معيّنا، ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقّل كل واحد منها اثر متجدد، فإنا إذا رأينا زيد، أو جرّدناه عن مشخصاته حصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المعرّاة عن اللواحق. فإذا رأينا بعد ذلك خاله، أو جرّدناه أيضا لم يحصل منه صورة أخرى في العقل، ولو انعكس الأمر في الروية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد، واستوضح ما اشرنا إليه من خواتم متنقّشة انتقاشا واحدا، فانك إذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقش بذلك النقش ولا ينقش بعد ذلك بنقش آخر إذا ضربت عليه الخواتم الأخر، ولو سبق ضرب المتأخر لكان الحاصل منه أيضا ذلك النقش بعينه فنسبته إلى تلك الخواتم نسبة الكلي إلى جزئياته ثم قال .

فإن قلت: الصورة العقلية مرتسمة في نفس شخصية ومشخصة بتشخصات ذهنية فكيف تكون كلية.

قلت: للصورة العقلية اعتباران: احدهما: بحسب ذاتها ولا شك أنها بهذا الاعتبار جزئية. والثاني: اعتبار أنها صورة ومثال لا تأصل له في الوجود؛ بل هو كالظل لأمور، فهي بهذا الاعتبار مطابقة لها فشخصيّتها لا تنافي كليتها. وفيه نظر.

والحق في الجواب: ان الصورة تطلق على معنيين: الأول: كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة. والثاني: هو المعلوم المتميّز بواسطة تلك الصورة في الذهن، ولا شك ان الصورة بالمعنى الأول صورة شخصية عارضة لها؛ بل للصورة بالمعنى الثاني: فإن الكلية ليست تعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل للحيوان المتميز عند العقل بتلك الصورة، وكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة لأمور كثيرة - لما ذكرتم - كذلك الماهية المتميّزة بها مطابقة لتلك الأمور، ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة إذا وجدت فهو في الخارج وتشخصت بتشخص فرد من أفرادها كانت عينه، وإذا وجد فرد منها في الذهن وتجرّدت عن ⬅

من حيث انّه متصور من وقوع الشركة فيه، أو لا يمنع، فان منع فهو **الجزئي** كزيد، وهذا الإنسان، والا فهو **الكلي** كالإنسان فإن له مفهوما مشتركا بين افراده بأن يقال: لكلّ واحد منها انّه هو. وانّما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض أقسام

⊂ مشخصاته كانت عين الصورة أعني: الماهية، وليس هذا اللازم ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لأنها موجودة في الخارج، وعرض يستحيل ان يكون عين الأفراد الجوهرية، ولا شك ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. والمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالماهية.

هذا ما قاله، وهو مبني على ان المرتسم في العقل من الأشياء ليس ماهياتها؛ بل صورها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها - كما ذهب إليه جمع -. وليس بشئ، إذ يلزمه أن لا يكون للأشباح وجود متحد الا بتأويل مجازي هو ان النار مثلاً قد قام بالذهن صورة منها هي عرض موجود في الخارج ولها نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بها صارت تلك الصورة سببا لانكشاف ماهية النار في العقل. والدلائل المذكورة على الوجود الذهني، إذا تمت، دلّت على ان الثابت في الذهن ماهيات الأشياء موجودة بوجود ظلي غير الذي ذهب إليه المحققون، وحينئذٍ يقال في جواب ذلك السؤال: ان الصورة الحالّة في العاقلة إذا اخذت معرّاة عن التشخصات العارضة بسبب طولها في نفس شخصه كانت مطابقة لكثيرين، بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الأفراد، وإذا حصلت الأفراد في الذهن كانت حينها على الوجه الذي صوّرناه.

وإما القول بان الصورة الحيوانية عرض، فباطل، لأن تلك الصورة ماهية الحيوان فإذا وجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها، ولا معنى للجوهر الا ذلك، ولا ينافيه قيامه بشئ في وجود آخر. (سيد)

الكلي وهو الذي يمتنع فيه الشركة لا لنفس مفهومه ؛ بل لأمر خارج كواجب الوجود واللفظ الدال عليهما يسمى **كليا وجزئيا** بالتبعية والعرض تسميته الدال باسم المدلول.

وهاهنا **اعتراضات** لا يخلو الاشارة إليها من فوائد:

أحدها: انّه لا معنى للاشتراك بين الكثيرين انّه يتشعب أو يتجزأ إليها ؛ بل مطابقته لها على ما صرحوا به، وحينئذٍ لو تصور طائفة من الناس زيدا مثلا كان صورته الموجودة في الخارج تطابق الصور العقلية التي في أذهان الطائفة، ضرورة ان المطابقة هي هي، فيجب ان يكون زيد كلّيا.

وجوابه: انّ الشركة ليست هي المطابقة مطلقاً ؛ بل مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين، وقد صرّح به الشيخ حيث قال: الكلي هو المعنى الذي المفهوم منه في النفس لا يمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة، كما ان للإنسان معنى في النفس وذلك المعنى مطابق لزيد وعمرو وخالد على وجه واحد، لأن كل واحد منهم إنسان، وتمام التحقيق لهذا المقام مذكور في رسالتنا في تحقيق الكليات فمن أراد الاطلاع عليه فليطالع ثمة.

وثانيها: ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل، والصور العقليّة كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم، وايضا المقسم أعني: المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لا يتناول الجزئي.

ونجيب: بانا لا نسلِّم انّ الصور العقلية كلّية فانّ ما يحصل في النفس قد يكون

بآلة وواسطة وهي الجزئيات، وقد لا يكون بآلة وهي الكليات. والمدرك ليس الا النفس إلا أنه قد يكون ادراكه بواسطة وذلك لا ينافي حصول الصور المدركة في النفس.

أو نقول: التصور هو حصول صورة الشيء عند العقل - على ما فسرنا به في صدر الكتاب - فان كان كليا فصورته في العقل وان كان جزئيا فصورته في آلته وعلى هذا لا إشكال.

وثالثها: ان قيد النفس في التعريف مستدرك لأنّه يتم بدونه كما يقال الجزئي ما يمنع تصوره من وقوع الشركة[1] والكلي ما لا يمنع تصوره منه.

والجواب: انّه لما أخذ التصور في تعريف الكلي والجزئي علمنا ان الكلّية

---

[1] على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة؛ فلو قسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وعلى ماذكره ثانيا، وان التصور عندنا عبارة عن حصول تصور عند العقل كما مرّ، وكذلك المفهوم ما حصل عنده فيه.

وذهب آخرون إلى ان الصور كلها مرتسمة فيها، لأنها هي المدركة للأشياء، الا ان إدراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة الآلات بذاتها، وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها. غاية ما في الباب إنا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته، وإذا فتحته ارتسمت فيها صورته وادرك. وقيل: - وهذا هو التحقيق - لأنا إذا أدركنا شيئاً بالبصر مثلاً وراجعنا إلى عقولنا وجدنا انه قد حصل لأنفسنا حالة هي كيفية إدراكية بواسطتها يمتاز ذلك الشئ المرئي عندنا. وهذا هو الجواب الأول. فاختلاف الجوابين على اختلاف المذهبين. (السيد الشريف)

والجزئيّة من عوارض الصور الذهنيّة، فربّما يسبق إلى الوهم[١] انّه لو كان من الصور الذهنيّة ما لا يمنع الشركة كان حقيقتها الخارجيّة كذلك، لانّ الصور الذهنيّة مطابقة للحقايق الخارجيّة فيكون مثل الواجب لا يمنع الشركة في الخارج، هذا خلف، فأزيل هذا الوهم بانّ منع الصوّر الذهنيّة للشركة وعدم منعها ليس بالنظر إلى ذاتها ؛ بل من حيث نفس تصورها فنفس تصور الواجب هو الذي لا يمنع الشركة لا ذاته، فالتقييد بالنفس لإزالة هذا الوهم وزيادة الايضاح.

وامّا قوله: **امتنع وجود افراده المتوهّمة أو امكن** ففيه تنبيه وتقسيم: امّا **التنبيه** فهو: ان قوما حسبوا ان الكلي مشترك بين كثيرين لابدّ ان تكون افراده موجودة في الخارج، وذلك انّهم لمّا سمعوا انّ الكلّي مشترك بين كثيرين تخيّلوا الاشتراك بحسب الخارج، ففيه على فساد هذا الظن لجواز امتناع افراده وعدمها حتّى يعلم ان مناط الكليّة هو صلاحيّة اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل وامكان صدقه

---

[١] هذا مستبعد جدا، لأن مرجع المنع وعدمه - المذكورين في تعريفي الجزئي والكلي- إلى امتناع فرض الشركة وعدم امتناعه، كما سنحققه. والالتباس في أن إمكان الفرض يجامع امتناع المفروض كما يجامع امكانه. وأيضاً الصور الذهنية مخالفة في أكثر الاحكام للامور الخارجية المتخالفة في الماهية، وعلى تقدير توافقهما فيهما يتصور اختلافهما في عدم الامتناع الذي هو الإمكان، الذي هو من لوازم الماهيات. فالأولى الاقتصار على ما ذكرناه أولا، وعلى زيادة الإيضاح. والمراد بقوله: (الإمكان العام) : هو اللا ممكن بالامكان العام بقرينة قوله: (واللاشئ). الا يرى ان مفهوم اللاشيئية واللا إمكان العام يصدقان على أشياء كثيرة كالبياض مثلاً، فانه وان كان شيئاً ممكنا عاما إلا أنه ليس مفهوم الشيئية ولا مفهوم الإمكان العام، فيصدق عليه سلبها كما يصدق اللابياض على الإنسان الابيض؟. (سيد)

عليها لمجرد مفهومه.

لا يقال: لو كان إمكان صدق الكلّي على كثيرين معتبرا لم تكن الكليات الفرضيّة مثل نقيض الامكان العام واللاشيء كليّة، اذ ليس شيء يمكن ان يصدق عليه نقيض الامكان العام واللاشيء.

لانّا نقول: المراد بالصدق ليس هو الصدق في نفس الأمر؛ بل ما هو اعم مما هو بحسب نفس الأمر او الفرض العقلي، فالمعتبر إمكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقاً أو لم يكن، وسواء فرض العقل صدقه أو لم يفرض قط.

لا يقال: اذا كان مجرد الفرض كافيا فلنفرض الجزئي صادقاً على أشياء كما نفرض صدق اللا شيء عليها.

لانّا نقول: ذلك فرض ممتنع[1] وهذا فرض ممتنع، والفرق دقيق اشار إليه

---

[1] **أي: فرض صدق اللاشئ على أشياء فرض ممتنع الاضافة. فالفرض ممكن والمفروض ممتنع. وهذا – أي فرض صدق الجزئي الحقيقي على أشياء – فرض ممتنع بالوصفية، والفرض - هاهنا - ممتنع كما ان المفروض كذلك.**

واعلم ان شريك الباري والعنقاء مثالان للكلي، وما بعدهما مثال لما وجد من الكلي في الخارج، إما واحدا أو كثيرا. فالمراد بـ (واجب الوجود)هو: الذات المخصوصة، لا مفهومه الكلي. وكذا الحال في الشمس والكواكب السبعة السيّارة، كما ان النفوس التي لا تتناهى أفراد للنفس الناطقة، وكل ذلك ظاهر من العبارة. والامكان العام إذا نسب إلى الوجود شمل الواجب والممكن الخاص فقط. كما ⬅

الشيخ في (الشفاء) حيث قال: معنى زيد يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار إليه، وذات هذا المشار يمتنع في الذهن ان تجعل لغيره، فالحاصل ان مجرّد فرض صدق الشيء على كثيرين لا بالفعل ؛ بل بالامكان كاف في اعتبار الكليّة. ولتكن هذه الدقيقة على ذكر منك فله في تحقيق المحصورات مواضع نفع.

واما **التقسيم** فهو للكلي بحسب وجوده في الخارج وعدمه، وذلك انه اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج، أو ممكن الوجود، والاوّل كشريك الباري، والثاني: امّا ان لا يوجد منه شيء في الخارج، أو يوجد، والاوّل كالعنقاء، والثاني: اما ان يكون الموجود منه واحدا، أو كثيرا، والاوّل: اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود، أو ممكنا كالشمس - عند من يجوّز وجود شمس أخرى — والثاني: اما ان يكون متناهيا كالكواكب السبعة، أو غير متناهٍ كالنفوس الناطقة.

لا يقال: هذا التقسيم باطل، لأن أحد الأمرين لازم وهو اما ان يكون قسم الشيء قسيما له، أو يكون قسيم الشيء قسما منه، وذلك لأن الإمكان اما إمكان العام وقد جعل الامتناع قسيما له فيكون قسم الشيء قسيمه أو إمكان الخاص وقد جعل الواجب قسما منه فيكون قسيم الشيء قسمه هذا خلف .

لأنّا نقول: المرادبـ (الإمكان العام) من جانب الوجود وهو ظاهر .

* * *

إذا نسب إلى العدم شمل الممتنع والممكن الخاص فقط، وإذا أطلق شمل الكلي. ومن لم يلاحظ هذا التفصيل فكثيرا ما يقع في الغلط. (السيد الشريف)

أنواع الحمل

قال: ويعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة.

* * *

أقول: لما كان معنى الكلّي ما لا يمنع من وقوع الشركة فيه، ومعناه انّه يمكن ان يصدق على كثيرين، أي: يحمل على كثيرين، **والكثيرون** جزئيات الكلي، أراد ان يبيّن ان حمل الكلّي على جزئيّاته أيّ حمل هو؟ حمل المواطاة أو حمل الاشتقاق؟ وإنّ كليّة الكلّي انّما هي بالنسبة إلى أمور يحمل عليها الكلّي بالمواطاة، لا بالقياس إلى امور يحمل عليها الكلّي بالاشتقاق حتّى انّ كليّة العلم لا بالقياس إلى زيد وعمرو وبكر، بل بالقياس إلى علومهم.

فلبيان هاتين الفائدتين قدّم هذا المسألة[١]. **فنقول:** المعتبر في حمل الكلّي على

---

[١] احداهما: ان المعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة، دون الاشتقاق. والثانية: ان كلية الكلي إنما هي بالنسبة إلى أمور يحمل عليها الكلي بالمواطاة، لا بالاشتقاق. ولا يذهب عليك ان بيان الفائدة الأولى بيان للثانية وبالعكس: فانه إذا ثبت ان المعتبر في حمله على جزئياته حمل المواطاة دون الاشتقاق، ثبت ان كليته بالقياس إلى ما يحمل هو عليها مواطاة لا اشتقاقا. وكذا إذا ثبت ان كليته مقيسة إلى ماذا ثبت ان المعتبر في حمله أيّ الحملين. فلذلك قال: (قدّم هذه المسألة) بالتوحيد دون التثنية. والمراد: تقديمها على بيان المعنى الآخر للجزئي وبيان النسبة بين المفهومات الثلاثة أعني: الجزئين والكلي.

وقوله: (بلا واسطة) تفسير لقوله: (بالحقيقة) ولما كان (ذو بياض) و (الأبيض) بمعنى واحد؛ سمّى حمل البياض على الوجهين (حمل اشتقاق). ومنهم من ←

جزئياته حمل المواطاة، **وجزئيات الكلي** ما يحمل الكليّ عليها بالمواطاة لا بالاشتقاق، **وحمل المواطاة** ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا **(الإنسان حيوان)**. **وحمل الاشتقاق** أن لا يكون محمولا عليه بالحقيقة، بل ينسب إليه كالبياض بالنسبة الى الإنسان، فانّه ليس محمولا عليه بالحقيقة فلا يقال: الإنسان بياض، بل بواسطة **(ذو)** أو الاشتقاق فيقال: **الإنسان ذو بياض وابيض** وحينئذٍ يكون محمولا بالمواطاة.

هكذا قال الشيخ، وفسّر المحمول بالحقيقة[1] بما يعطي موضوعه حده واسمه.

يسمّي الأول (حمل تركيب) والثاني (حمل اشتقاق). والواسطة على الأول كلمة (ذو). وعلى الثاني (الاشتقاق) لاشتماله على معناها. (سيد)

[1] يعني: انه ذكر في (الشفاء) ان حمل المواطاة هو ان يكون الشئ محمولا على الموضوع بالحقيقة. ولم يفسّر فيه (المحمول بالحقيقة) بما يكون محمولا بلا واسطة كما ذكرناه؛ بل فسّره بما يعطي موضوعه اسمه وحدّه، كالحيوان فانه يعطي الإنسان اسمه فيقال: (الإنسان حيوان) ويعطيه حدّه فيقال: (الإنسان جسم نامٍ حسّاس متحرك بالارادة).

وعلى هذا التفسير لا مجال لما اعترض به ابو البركات، وإنما يتجه بما ذكره الشارح سابقا، كما لا يخفى على ذي مسكة. وكأنه أشار إلى ذلك حيث قال أولا: (هكذا قال الشيخ) وآخرا: (واعترض على ما قاله) أي: اعترض على مقوله مفسرا بتفسيره الذي صرّح به في كتابه المذكور؛ بل بتفسير آخر وغلط المعترض من باب ايهام العكس فإن الرابطة خارجة على طرفيها اتفاقا، وكل رابطة نسبة، فتوهم ان كل نسبة رابطة فتكون خارجة عن طرفي القضية.

فإن قلت: إذا قلنا (زيد يمشي) أو (مشى) فأيّ حمل هاهنا؟

وربّما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو، وحمل الاشتقاق بحمل هو ذو هو.

واعترض ابو البركات على ما قاله بانّ المحمول في حمل الاشتقاق كالبياض محمول أيضا بالحقيقة إذ لفظة **ذو** للنسبة، والنسبة تكون خارجة عن الطرفين، فيكون المحمول بالحقيقة هو البياض.

وجوابه: ان أراد به: ان كلّ نسبة تربط المحمول بالموضوع خارجة عن الطرفين، فمسلّم. لكن **ذو** ليس كذلك. وان أراد به: انّ كلّ نسبة مطلقا خارجة، فهو ممنوع. فربّ نسبة تكون نفس المحمول كقولنا: **الإضافة العارضة للأب هي الأبوة** أو جزئه كقولنا: **زيد ابو عمرو.**

قلت: معناه: زيد ذو مشي في الحال، أو في الماضي. وكذلك إذا قلت: (مشى زيد) أو (يمشي) فإن الحمل إنما يظهر بذلك التأويل.

قال الامام في (الملخص): حمل الموصوف على الصفة كقولنا: (المتحرك جسم) يسمّى حمل المواطاة. وحمل الصفة على الموصوف كقولنا: (الجسم متحرك) يسمّى حمل الاشتقاق. ولا فائدة في هذا الاصطلاح، ولذلك كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الأول الذي سبق على كلام الامام، فإن مرجع التفاسير الثلاثة السابقة إلى شئ واحد عند التحقيق.

قال الكاتبي في (شرح الملخص): المراد بالذات ما يعبّر عنه باسم جامد كالحيوان والانسان، والصفة ما يعبّر عنه باسم مشتق كالابيض؛ وإما قول الشارح: (فإن كان المحمول أيضا ذاتا) فلم يرد به ماصدق عليه مفهومه كما جانب الموضوع؛ بل ما ليس خارجا عن حقيقة الأفراد، فكأنه عين الأفراد، وحينئذ تواطأ الموضوع والمحمول، أي: توافقا، بخلاف الصفة فإنها خارجة عنها، فإنها مغايرة لها. (سيد)

وقال الامام: المحمول اما ان يكون ذاتا أو صفة: فان كان ذاتا فهو حمل المواطاة، لأن معنى المواطاة: الموافقة والموضوع هو الذات فان كان المحمول أيضا ذاتا فقد تواطأ كقولنا: **الكاتب إنسان** وان كان صفة غاير الموضوع فلا حمل بالمواطاة، بل بالاشتقاق لكون حملها باعتبار مفهومها وهي مشتقة كقولنا: **الإنسان كاتب** والاصطلاح المتعارف على المعنى الأول.

* * *

الجزئي الإضافي
ويليه مبحث النسب الأربع

قال: الثاني الجزئي أيضاً يقال على المندرج تحت الكلي

* * *

أقول: لفظ **الجزئي** يقال بالاشتراك على المعنى المذكور وعلى المندرج تحت كلي، ويسمى **جزئيا إضافيا لأن** جزئيته بالإضافة إلى غيره، **والأول جزئيا حقيقيا** إذْ جزئيته بالنظر إلى حقيقته. وتعريف الإضافي بالكلي يبطله تضايفها، فلو قيل انّه **المندرج تحت شيء آخر** كان جيدا. فهاهنا ثلاث مفهومات الجزئيات والكلي[١] إنما تصير مفصّلة عند العقل إذا بين المغايرة والنسبة بينهما فالإضافي

---

[١] المشهور ان الكلي مفهوم واحد يقابل الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة. كما سلف. ويقابل الجزئي الإضافي تقابل التضايف.

وفيه بحث: لأن كلية الكلي بالمعنى الذي سبق تتحقق بمجرد إمكان فرض صدقه على كثيرين، وان امتنع صدقه عليها في نفس الأمر، كما في الكليات الفرضية، وفي الإنسان مقيسا إلى أفراد حجرية. ومن البيّن ان الأفراد الحجرية ليست جزئيات إضافية للإنسان، وذلك لأنا لا نعني بـ (المندرج تحت شئ) ما يمكن فرض اندراجه تحته سواء أمكن ذلك الاندراج أو امتنع؛ بل نعني ما يندرج بالفعل تحت غيره فيكون ذلك الغير صادقا عليه في نفس الأمر، وهذا هو الكلي المضاف للجزئي الإضافي، فللكلي أيضا معنيان: احدهما الحقيقي، والثاني الإضافي، والأول اعم من الثاني على عكس الجزئيين. ⊂

ثم الكلي المذكور في تعريف الجزئي الإضافي ان كان بالمعنى الثاني كان باطلا، كأنه قيل: المندرج هو تحت الذي مندرج فيه، فقد اخذ احد المتضايفين من حيث انه متضائف في تعريف الاخر، وان كان بالمعنى الأول - كما هو الظاهر - فلا إشكال، ولو كان مفهوم الجزئي الإضافي جنسا لمفهوم الحقيقي لما أمكن تصوره بكنهه مع الذهول عن الإضافي، والتالي باطل: إذ يجوز ان يتصور كون المفهوم مانعا عن فرض الشركة مع الغفلة عن اندراجه تحت كلي، ولا معنى للجزئي الحقيقي سوى ذلك المتصور، والاضافي والكلي مع كونهما متضائفين يتصادقان على الكليات المتوسطة من جهتين مختلفتين، وأعم الكليات ما لا يكون كلي آخر أعم منه وان جاز ان يكون مساويا له كالشئ والممكن العام المتساويين.

والمتبادر من (كون الشئ مندرجا تحت آخر) ان يكون أخص منه، ولذلك قيل: الكلي والجزئي الإضافي يرادفان العام والخاص. إلا أنه اشتهر في موضوعات القضايا عدّ احد المتساويين جزئيا إضافيا للآخر، فمن ثم ترى بعضهم يفسّر المندرج تحت كلي بـ (الموضوع الكلي) ويريد به: انه يقع موضوعا له في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقاً؛ وإلا كان الأعم من شئ جزئا له، ولا قائل به.

وعلى هذا كان كل واحد من الشئ والممكن العام جزئيا للآخر فيكون الجزئي الإضافي أعم من الكلي مطلقاً؛ وإما تفسيره بـ (المندرج تحت ذاتي) فلا يخل بالنسبة المذكورة بينهما؛ بل بالنسبة التي ذكرت بين الإضافي والحقيقي، فإن الواجب والتشخص جزئيان حقيقيان وليسا مندرجين تحت ذاتي أصلا، فينقلب النسبة بينهما إلى عموم من وجه، وبين الجزئي الحقيقي والكلي حقيقيا كان، أو إضافيا مباينة كلية وذلك ظاهر؛ وإما النسبة بين الكلي الحقيقي والجزئي الإضافي فنقول: لا شك ان اللاشئ واللا ممكن بالامكان العام كليان حقيقيان، فإن صح ان يقتضي

غير الحقيقي **اما أولاً** فلإمكان كلّية الإضافي، لجواز اندراج كلي تحت كلي آخر كلّي دون الحقيقي. **وامّا ثانياً** فلأنه اعمّ من الحقيقي مطلقاً لأن كلّ جزئي حقيقي مندرج تحت ماهيته المعراة عن المشخصّات فيكون إضافيا،

وهو **منقوض بالتشخص** إذ ليس له ماهيّة كليّة، وإلا لكان للتشخص تشخص. وبالواجب فانّه تشخص وليس له ماهيّة كليّة ؛ وإلا لكانت ماهيّته معروضة للتشخص وذلك مخالف لمذهبهم.

والأولى ان يقال: انّه مندرج تحت كليات كثيرة لأنه ان كان موجودا فهو مندرج تحت مفهوم الموجود وهو كلي وان كان معدوما يندرج تحت المعدوم وهو أيضا كلّي ولأنه إما واجب أو ممكن أو ممتنع وأيّا ما كان يندرج تحت أحدها وليس كلّ إضافي حقيقيا لجواز كليّته.

ثم **الأعم** يجوز ان يكون **جنسا**، ويجوز ان يكون **عرضا عاما**. وهاهنا ليس الإضافي جنسا للحقيقي، لأنه لو كان جنسا له أمكن تصور الحقيقي بدونه، والتالي باطل، لجواز تصور كون الشئ مانعا من وقوع الشركة فيه مع الذهول عن اندراجه تحت كلي، ولأن الإضافي مضايف للكلّي ولا إضافة في الحقيقي، وبين والكلّي عموم من وجه لتصادقهما في الكليّات المتوسطة وصدقه بدون الكلّي في الحقيقي وصدق الكلي بدونه في أعمّ الكليّات.

المتساويين متساويان وفسّر الجزئي الإضافي بالموضوع الكلي كان الإضافي أعم منه مطلقاً؛ وإلا فمن وجه على قياس ما مرّ من النسبة بين الاضافيين. (سيد)

وفيه نظر إذ لا كلّي إلا وهو مندرج تحت آخر، لأن كل كلّي فأمّا أن يكون «ب» مثلا أو «لا ب» وأيّا ما كان يندرج تحت أحدهما. والحق انّه إن أريد بـ (المندرج): **الموضوع الكلّي** فهو أعمّ مطلقا من الكلّي. وإن أريد به **الأخص أو المندرج تحت ذاتي** فالنسبة كما ذكر. وبين الجزئي الحقيقي والكلّي مباينة كلّية وذلك واضح .

قال: وكلّ مفهوم يباين آخر مباينة كلّية.

* * *

أقول: كلّ مفهوم إذا نسب[1] إلى مفهوم آخر فالنسبة بينهما منحصرة في أربع:

---

[1] سواء كانا كليين أو جزئيين، أو احدهما كليا والآخر جزئيا، فالنسبة بينهما منحصرة في أربع، أي لا تكون خارجة عنها ، بل تكون أحداها. والمباينة الجزئية مندرجة تحت العموم من وجه أو المباينة الكلية فهي داخلة في الحصر. والمباينة الكلية بين مفهومين أن لا يتصادقا على شئ واحد أصلاً سواء أمكن تصادقهما عليه أو لا. فمرجعها إلى سالبتين كليتين دائمتين. والمساواة بينهما أن يصدق كل واحد منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر، سواء وجب ذلك الصدق أو لا، فمرجعها إلى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين. ومعنى تلازمهما في الصدق انه إذا صدق احدهما على شئ في الجملة صدق الآخر عليه كذلك. ومعنى استلزام الأخص للأعم - على هذا القياس - فمرجع العموم المطلق إلى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة.

والحاصل: إن التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين، والاستلزام عن عدمه من جانب واحد. فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما. فظهر صحة ⬅

المساواة والعموم مطلقا ومن وجه والمباينة الكليّة. وذلك لأنهما إن لم يتصادقا على شيء أصلا فهما متباينان تباينا كليّا. وإن تصادقا: فإن تلازما في الصدق فهما متساويان، وإلا فإن استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم وخصوص مطلقا، والمستلزم أخصّ مطلقا واللازم أعم، وإن لم يستلزم فبينهما عموم وخصوص من وجه، وكلّ منهما أعم من الآخر من وجه وهو كونه شاملا للآخر ولغيره، وأخص منه من وجه وهو كونه مشمولا للآخر، فلابدّ هاهنا من صور ثلاث.

قوله «فلا بد هاهنا» أي: في العموم من وجه «من صور ثلاث» فمرجعه إلى موجبة جزئية مطلقة عامة وسالبتين جزئيتين دائمتين.

وان فسّر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه إلى سالبتين كليتين ضروريتين، وحينئذٍ يجب أن يكتفى في سائر الأقسام بعدم امتناع التصادق، فيلزم أن يندرج في التساوي مفهومان لم يتصادقا على شئ أصلاً، لكن يمكن صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر وفي العموم المطلق مفهومان يمكن صدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس، مع إنهما لم يتصادقا على شئ. وفي العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما وانفكاك كل منهما عن الآخر، إما بدون التصادق أو معه بدون الانفكاك.

وكل ذلك ظاهر الفساد فما يقال من أن سلب أحد المتباينين عن الآخر ضروري معناه: أن العلم بذلك السلب ضروري، لا أنه في نفسه كذلك. وإذا قيل: يمتنع صدق احد المتباينين على الآخر أريد به: الامتناع المطلق المتناول للامتناع بالغير. وقس على ذلك قولهم «بحسب صدق احد المتساويين أو الأعم على ما صدق عليه المساوي الآخر والأخص». (سيد)

وفي هذا الحصر إشكال[1] وهو أن نقيضي الإمكان العام والشيئية لا شك في كونهما مفهومين، وليسا متباينين وإلا لكان بين عينيهما مباينة جزئية، ولا متساويين لأنهما لا يصدقان على شيء أصلاً، ولا بينهما عموم مطلق لأن عين العام يمكن أن يصدق مع نقيض الخاص، ولا يمكن صدق نقيض أحدهما على عين الآخر، ولا من وجه لاستدعائه صدق كل واحد منهما مع نقيض الآخر.

فان قلت: الترديد بين النفي والإثبات كيف لا ينحصر؟

فنقول: المنع في قسم التباين، فليس يلزم من عدم تصادق المفهومين على شيء كونهما متباينين، وإنما يلزم لو صدق أحدهما على شيء ولم يصدق الآخر عليه، أو تورد النقض على تعريف المتباينين، فإن النقيضين لا يتصادقان على شيء

---

[1] اعلم أن نقائض الأمور الشاملة للموجودات الذهنية والخارجية ترد إشكالا على هذا الحصر، وعلى أن نقيض المتساويين متساويان، وعلى أن نقيض أن الأعم مطلقا اخص مطلقا من نقيض الأخص، وعلى انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما ستقف عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شك أن اللاممكن بالإمكان العام واللاشئ مفهومان وليس بينهما شئ من هذه النسب الأربع لما ذكره.

فإن قلت: هذا الحصر ترديد بين النفي والإثبات، ولا واسطة بينهما بالضرورة. فلا يتصور خروج شئ منه قطعا.

فنقول: هذان المفهومان داخلان في القسم الأول، وليسا بمتباينين فيرد المنع في قسم التباين، أو يرد النقض بهما على تعريف المتباينين. (سيد)

أصلاً وليسا بمتباينين. **واعلم**: أن هذه النسب[1] كما تعتبر في الصدق تعتبر في الوجود والنسب المعتبرة بين القضايا إنما هي بحسبه.

* * *

---

(1) أي: الأربع المذكورة. «كما تعتبر في الصدق» على ما قررناه آنفا وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها، ومعناه: الحمل ويستعمل بـ «على» فيقال : (صدق الحيوان على الإنسان) مثلاً، كذلك تعتبر في الوجود والتحقق. والنسب المعتبرة بين القضايا من هذا القبيل - دون الأول - إذ لا يتصوّر حمل القضايا على شئ، وإذا استعمل فيه الصدق يراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة «في» فيقال: (هذه قضية صادقة في نفس الأمر) أي: متحققة فيها، حتى إذا قلنا: (كلما صدق كل (ج) (ب) بالضرورة صدق كُل (ج) (ب) دائما) كان معناه: كلما تحقق في نفس الأمر مضمون القضية الأولى تحقق فيها مضمون الثانية.

وقد يستعمل الصدق في القضايا بمعنى آخر أعني: مطابقة حكمنا للواقع. وسينكشف لك الفرق بين هذين الصدقين. وأما (نفس الأمر) فهي نفس الشئ. و(الأمر) هو الشئ، ومعنى كون الشئ موجود في حد ذاته أي: ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض أو اعتبار معتبر، مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها، سواء وجد فارض أو لم يوجد أصلاً، وسواء فرضها ولم يفرضها قطعا. و(نفس الأمر) اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر، بلا عكس كلي، ومن الذهني من وجه لإمكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الأمر. ومثل ذلك يسمّى «ذهنيا فرضيا» وزوجية الأربعة موجودة فيهما معا ومثل ذلك يسمّى «ذهنيا حقيقيا».

(السيد الشريف)

نقيض كل من النسب الأربع

قال: ونقيضا المتساويين متساويان.

* * *

أقول: لما بيّن النسب بين المفهومات شرع في بيان التناسب بين نقايضها، فنقيضا المتساويين متساويان لأن كل ما يصدق عليه نقيض أحدهما يصدق عليه نقيض الآخر وإلا لصدق عينه على بعض ما يصدق عليه نقيض أحدهما، فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر، هذا خلف.

وفيه منع قوي[1] وهو إنا لا نسلّم أنه لو لم يصدق كل ما صدق عليه نقيض

---

[1] وتقرير المنع القوي أن يقال: مدّعاكم موجبة كلية هي قولكم (كل ما صدق عليه نقيض احد المتساويين صدق عليه نقيض الآخر) فإذا لم تصدق هذه القضية لزم صدق نقيضها وهو قولنا (ليس كل ما صدق عليه نقيض احدهما صدق عليه نقيض الآخر) وهو لا يستلزم صدق قولنا (بعض ما صدق عليه نقيض احدهما صدق عليه عين الآخر) لأن السالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصّلة، فلا يستلزمها. وهذا القدر وافٍ بمقصوده، إلا أنه زاد في الكشف عنه بجواز كون المساوي أمرا شاملاً لجميع الموجودات المحققة والمقدرة خارجا أو ذهنا، فلا يصدق نقيضه على شئ أصلاً، وحينئذٍ يصدق تلك السالبة بعدم موضوعها دون الموجبة. وهذا بالحقيقة إشارة إلى نقض إجمالي، أي: دليلكم جارٍ في نقيضي المتساويين الشاملين، وقد يختلف الحكم عنه؛ إذ لا تساوي بينهما لعدم صدقهما على شئ البتة.

ويمكن أن يجعل معارضة فيقال: إن هذين نقيضان لأمرين متساويين، وقد انتفى عنهما التساوي، فيبطل تلك الموجبة الكلية. ⬅

أحدهما صدق عليه نقيض الآخر لصدق عينه ، بل اللازم على ذلك التقدير ليس كل، وهو لا يستلزم بعض ما صدق عليه نقيض أحدهما صدق عليه عين الآخر، لأن السالبة المعدولة لا تستلزم الموجبة المحصلة، لجواز أن يكون المساوي أمرا شاملا لجميع الموجودات المحققة والمقدرة فلا يصدق نقيضه على شيء أصلاً فلا تصدق الموجبة لعدم موضوعها حينئذٍ.

ↄ والوجه الأول من تغيير المدعى تعسّف ظاهر: لأن مرجع ما يفهم من التساوي عند المنصف إلى الإيجاب، وهو انه إذا صدق أحدهما على شئ صدق الآخر عليه، إلا أن مرتكبه كان مطمح نظره دفع الاعتراض، فجعل تساوي نقيضي المتساويين راجعا إلى تلك السالبة التي إذا لم تصدق صدق نقيضها وهو قولنا (بعض ما صدق عليه احد المتساويين صدق عليه عين الآخر) وانعكس إلى قولنا (بعض ما صدق عليه عين أحد المتساويين صدق عليه نقيض الآخر) وهو محال.

وعلى هذا فقد اندفع المنع والنقض جميعا.

لا يقال: اعتبار الانعكاس مستدرك في البيان؛ إذ يستحيل أن يصدق على نقيض احد المتساويين عين الآخر.

لأنا نقول: الذي ثبت عندنا هو أن (كل ما صدق عليه عين أحد المتساويين صدق عليه عين الآخر) فلا يجوز – حينئذٍ - أن يتخلف عنه، أي: عن صدق أحد المتساويين صدق عين الآخر، بأن يخلفه صدق نقيضه عليه، ولم يثبت عندنا بعد (إن ما صدق عليه نقيض احد المتساويين يجب أن يصدق عليه نقيض الآخر) حتى يكون صدق الآخر محالا ، بل هو المتنازع فيه، فإن العين معلوم دون النقيض. ففي القضية التي هي نقيض المدعى لا بد أن يلاحظ صدق عين احدهما على شئ بدون صدق عين الآخر عليه حتى يظهر الخلف. وتلك الملاحظة اعتبار العكس بلا خفاء. (السيد الشريف)

ولهم في التفصي عن هذا المنع طريقان:

الأول: تغيير المدعى وذلك من وجوه:

الأول: أن المراد من تساوي نقيضي المتساويين: أنّه لا شيء مما يصدق عليه نقيض أحد المتساويين يصدق عليه عين الآخر، وإلا لصدق نقيضه المنعكس إلى المحال.

الثاني: ليس المراد تساوي النقيضين بحسب الخارج ، بل **بحسب الحقيقة** بمعنى إن كل ما لو وجد كان نقيض أحد المتساويين، فهو بحيث لو وجد كان نقيض الآخر. وحينئذٍ تتلازم السالبة والموجبة[1] لوجود الموضوع.

---

[1] المعدولة والموجبة المحصلة، لوجود الموضوع إما محققا أو مقدّرا. فيندفع المنع وحده.

وفيه نظر: لأن موضوع القضية الحقيقة إن أخذ بحيث يدخل فيه الممتنعات، أي: الممتنعات الوجود أو الممتنعات الاتصاف بالعنوان: كذبت الكلية منها، موجبة كانت أو سالبة في جميع المواد: أما الموجبة فلأن من جملة أفرادها – حينئذٍ – ما هو متصف بنقيض المحمول، وأما السالبة فلأن بعض ما هو مندرج فيها متصف بالمحمول. وقد يقال: صدق الموجبة الحقيقية موقوف على إمكان ثبوت المحمول للموضوع في الخارج، فلو صدقت موجبتها الكلية مع دخول الممتنعات فيها لزم إمكان وجودها في الخارج، وهو محال.

وعلى تقدير صدق الحقيقية في الجملة تمنع الخلف: لجواز صدق أحد المتساويين على نقيض الآخر حينئذٍ، أعني: تقدير دخول الممتنعات، غاية ما في الباب انه يلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر على تقدير محال، وهو تقدير وجود ⇐

وفيه نظر: لأن موضوع الحقيقية لو أخذ بحيث يدخل فيه الممتنعات كذبت. وعلى تقدير صدقها تمنع الخلف؛ لجواز صدق أحد المتساويين على تقدير نقيض الآخر حينئذٍ، وإلا فلا تلازم بين الموجبة والسالبة.

الثالث: لا ندّعي أن نقيضي المتساويين متساويان مطلقا ، بل إذا صدقا في نفس الأمر على شيء من الأشياء. ولا خفاء في اندفاع المنع حينئذٍ لوجود الموضوع وتحقق التلازم بينهما، لكن هذا التخصيص ينافي وجوب عموم قواعد هذا الفن.

الرابع: إنا نفسّر المتساويين بالمتلازمين لا في الصدق فقط ، بل مطلقا سواء كان في الصدق أو الوجود فلابد أن يكون نقيضاهما متساويين لأن نقيض اللازم يستلزم نقيض الملزوم.

الطريق الثاني: تغيير الدليل إلى ما لا يرد عليه المنع[١].

↩ الممتنعات، أو تقدير الاتصاف بالعنوان، لما يمتنع اتصافه به، ومن الجائز أن يستلزم المحالُ المحالَ.

وهذا المنع يرد على جميع براهين الخلف الواقع في الحقيقيات الشاملة للممتنعات. (السيد الشريف)

[١] فيجب – حينئذٍ – إبقاء المدّعى على ما كان وإقامة دليل آخر عليه. وأما مع تغيير المدعى فقد يبقى الدليل على حاله، وقد لا يبقى. والفرق بين الوجه الأول من هذه الوجوه، وبين الدليل السابق ظاهر: لأن مبنى الاستدلال هناك على تناقض القضايا، وهاهنا على التناقض بين أحد المتساويين ونقيضه.

وتحقيق ما ذكره من النظر: بأنك إذا اعتبرت مفهوما، ولم تعتبر معه صدقه على شئ، وضممت إليه كلمة النفي، حصل هناك مفهوم آخر، هو في غاية البُعد ↩

⬅ عن المفهوم الأول. وليس في شئ منهما اعتبار صدق أو لا صدق على شئ أصلاً. فإذا حملتهما على ذات واحدة حصل قضيتان موجبتان: أحداهما محصّلة، والأخرى معدولة. فيتنافيان صدقا لا كذبا. فإن اعتبر هذان المفهومان في أنفسهما وسمّيا (متناقضين) كان معناه: أنهما متباعدان تباعدا لا يتصور ما هو أبلغ منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة صدقهما على شئ. إلا إنهما لا يجتمعان في ذاتٍ واحدة، ولا يرتفعان عنها، لجواز الارتفاع عنها عند عدمها. وإذا اعتبر صدقهما على ذات كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه، لجواز ارتفاعهما كماً عرفت. فقوله (هب ...) إشارة إلى أن عين أحد المتساويين ونقيضه ليس بينهما تناقض بالمعنى الذي يوجب امتناع ارتفاعهما عن ذاتٍ واحدة ، بل بمعنى غاية التباعد، فكأنهما شبيهان بالمتناقضين المشهورين.

ولو سلّم أن عين أحدهما نقيض لنقيضه حقيقة، كان ذلك بمعنى آخر أعني: بحسب المفهوم دون الصدق. ولما امتنع أن يكون الجزئيان الحقيقيان متساويين، بل هما متساويين ، بل هما متباينان تباينا كليا وجب أن يكون المتساويان كليتين، فكذا نقيضاهما لأن رفع الكلي كل قطعا.

وتقرير النظر: انه لابد في صدق الموجبة من اتصاف الذات بالعنوان في نفس الأمر؛ إما بالفعل أو بالإمكان، فإن الاكتفاء بمجرد فرض صدقه يوجب كذب الموجبات الكلية، وليس لنا شئ يمكن أن يصدق عليه في نفس الأمر نقيض الأمر الشامل، فلا يصدق الإيجاب عليه، ولو قدّر أن يصدق الموجبة لا يستدعي إمكان الاتصاف بالعنوان ، بل يكفيه فرض صدقه مع امتناعه، منعنا لزوم الخلف لأن اللازم في صدق احد المتساويين على ما فرض صدق نقيض الآخر عليه وليس بمحال، وإنما المحال أن يصدق أحدهما على ما صدق عليه في نفس الأمر نقيض الآخر وليس بلازم على ذلك التقدير. (السيد الشريف)

وفيه أيضا وجوه:

أحدها: إن ما صدق عليه نقيض أحدهما يجب أن يصدق عليه نقيض الآخر، فإنه لو لم يصدق عليه نقيض الآخر يصدق عليه عين الآخر، لأن عين الآخر نقيض لنقيضه، وكلما لم يصدق أحد النقيضين فلابد من صدق النقيض الآخر، وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

وفيه نظر: لأنا نقول: هب أن عين الآخر نقيض لنقيضه؛ لكن لا نسلّم أن صدق عين الآخر على نقيض أحدهما نقيض لصدق نقيضه عليه، لجواز أن لا يصدق عينه ولا نقيضه على نقيض أحدهما لعدمه.

وثانيها: إن نقيضي المتساويين يمتنع أن يكونا جزئيّين، فلابدّ أن يكونا كلّيين فيكون لهما أفراد فما يصدق عليه نقيض احدهما من تلك الأفراد يصدق عليه نقيض الآخر، وإلا لصدق عينه لوجود تلك الأفراد.

وفيه أيضا نظر لأن وجود الأفراد لا يكفي في صدق الموجبة، بل لابدّ معه من صدق **الوصف العنواني** عليها في نفس الأمر، ولا شيء يصدق عليه في نفس الأمر نقيض الأمر الشامل. ولو قدّر صدق الموجبة فلزوم الخلف ممنوع؛ لجواز صدق أحد المتساويين على نقيض المساوي الآخر بحسب الفرض العقلي.

وثالثها: وهو العمدة في حل الشبهة مسبوق بتمهيد مقدمات:

الأولى: إن[1] نقيض الشيء سلبه ورفعه، فنقيض الإنسان سلبه لا عدوله.

الثانية: إن الموجبة السالبة الطرفين لا تستدعي وجود الموضوع لشبهها بالسالبة، فهي أعم من المعدولة الطرفين.

الثالثة: إن كذب الموجبة إما بعدم الموضوع وإما بصدق نقيض المحمول على الموضوع. لأنه لو كان الموضوع موجودا ولا يصدق نقيض المحمول عليه يلزم صدق عينه عليه فتكون الموجبة صادقة، وقد فرضنا كذبها، هذا خلف.

وإذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: كل ما ليس بأحد المتساويين ليس بالمساوي الآخر، لأنه لو كذبت هذه الموجبة كان كذبها إما بعدم الموضوع؛ وهو باطل: لأن الموجبة السالبة الطرفين لا تستدعي وجود الموضوع؛ بل تصدق مع عدم الموضوع. وإما بصدق نقيض المحمول على الموضوع فيصدق عين أحد

---

[1] قد عرفت إن المفهوم المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض، إلا بأن يضم إليه معنى كلمة النفي، فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمّى (رفع المفهوم في نفسه). فإذا حملا على شئ؛ كان إثبات ذلك المفهوم له تحصيلا، واثبات رفعه له عدولا. وإذا اعتبر صدق المفهوم على شئ، كما في كل واحد من المتساويين ، بل في أطراف القضايا أيضا، فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه، أي: سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه؛ لا إثبات رفعه لذلك الشئ.

فعلى هذا نقيض (الإنسان) إذا اعتبر مساواته للناطق أو وقوعه في احد طرفي القضية هو سلبه، أعني: رفع صدقه لا عدوله له الذي هو إثبات(اللا إنسان). ولهذا عبّر (صاحب الكشف) حيث قال في أطراف القضايا : «نقيض الباء هو اللا باء بمعنى السلب أو بمعنى العدول». (سيد)

المتساويين على نقيض المساوي الآخر وذلك يبطل المساواة بينهما.

فإن قلت: قولكم: (كل ما ليس بأحد المتساويين ليس بالآخر) إما أن يكون معناه: أن كل ما يصدق عليه سلب أحد المتساويين يصدق عليه سلب الآخر. أو يكون معناه: أن ما ليس يصدق عليه أحد المتساويين ليس يصدق عليه الآخر. فإن كان المراد الأول؛ يلزم وجود الموضوع، ضرورة إن ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء، ويعود الإشكال بحذافيره. وإن كان المراد الثاني؛ فلا يكون النقيضان متساويين، لأنهما اللذان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر. فالإيجاب هو المعتبر في مفهوم التساوي وهناك السلب.

فنقول: المراد الأول، وهو لا يستدعي وجود الموضوع، وسنحققه في موضع يناسبه[1] إن شاء الله تعالى.

---

[1] قد حقق في (مباحث العدول) ان القضية السالبة المحمول تساوي السالبة، فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع كالسالبة.

وإذا كان الأمر كذلك فنقول: لا شك انه يصدق قولنا (لا واحد مما ليس بممكن بالإمكان العام بشئ) فيصدق أيضا ما يساويه وهو قولنا (كل ما ليس بممكن بالإمكان العام ليس بشئ). وإذا وقفت هناك على ذلك التحقيق انجلى لك الحال بحيث لا يبقى عندك شبهة في المقال المذكور في الحجة الأولى من هاتين الحجتين الأخريين قريب مما مرّ في الوجه الرابع من وجوه تغيير الدعوى. إلا إن المجيب هناك فسّر المتساويين بـ (المتلازمين) على وجه يتناول المتلازمين في الصدق - كما هو المدعى - والمتلازمين في الوجود كما في القضايا، وهاهنا اقتصر على أن المتساويين متلازمان، وادّعى أن نقيض اللازم يستلزم نقيض الملزوم. ⬅

وربما يتمسك على إثبات المطلوب بحجتين أخريين:

الأولى: إن كل واحد من المتساويين لازم للآخر، ونقيض اللازم يستلزم نقيض الملزوم.

وفيه نظر لأنه إن أريد بذلك: أن كل ما صدق عليه نقيض اللازم يصدق عليه نقيض الملزوم، فهو أول المسألة. وإن أريد به: إنه كلما تحقق نقيض اللازم تحقق نقيض الملزوم، فهو مسلّم لكن لا يجدي نفعا في إثبات المطلوب.

الثانية: إنه لو لم يكن نقيضا المتساويين متساويين كان بينهما أحدى المناسبات الباقية.

والكل باطل: أما المباينة الكلية فلأنها تستلزم المباينة الجزئية بين العينين، وهو محال. وأما العموم والخصوص مطلقا، فلأن نقيض الخاص يصدق على عين العام، وعين العام على نقيض الخاص، وهو ملزوم لصدق أحد المتساويين بدون الآخر. وأما العموم من وجه فلاستلزامه صدق كلٍ منهما مع نقيض الآخر، وهو أيضا

فورد عليه انه إن أراد بذلك: أن كل ما صدق عليه نقيض اللازم صدق عليه نقيض الملزوم، فهو أول المسألة؛ إذ معناه: أن كل ما صدق عليه نقيض أحد المتساويين صدق عليه نقيض الآخر، وهذا هو المدعى، فكيف يتمسك به في إثباته وأيضا يرد النقض عليه بنقايض الأمور الثلاثة الشاملة. وإن أراد: انه كلما تحقق نقيض اللازم تحقق نقيض الملزوم، فهو حق، إلا أنه لا يجدي نفعا: لأن كلامنا في المتساويين بحسب الصدق لا بحسب الوجود. وهذا ما وعدناك هناك انك ستقف عليه. (سيد)

يستلزم خلاف المقدر.

وفيه نظر إذ الحصر ممنوع على ما ذكرناه، ونقيض الأعم مطلقا أخص من نقيض الأخص مطلقا، لأن كل ما صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص وليس كل ما صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم: أما الأول فلأنه لولاها لصدق عين الأخص على ما صدق عليه نقيض الأعم فيلزم صدق الخاص بدون العام، هذا خلف.

ولا يستراب في ورود المنع[1] المذكور هاهنا وإمكان دفعه ببعض تلك

---

[1] أما ورود المنع فبأن يقال: لا نسلِّم أنه إذا لم يصدق «كل ما هو نقيض الأعم نقيض الأخص» صدق «بعض ما هو نقيض الأعم عين الأخص»، بل اللازم على ذلك التقدير هو السالبة المعدولة التي لا تستلزم الموجبة المحصّلة؛ لجواز أن يكون الأعم أمراً شاملاً لجميع الأشياء الخارجية والذهنية، فلا يصدق نقيضه على شئ أصلاً فلا يصدق الموجبة لعدم موضوعها.

وأما دفعه ببعض تلك الأجوبة فهو: أن مدّعانا ليس قضية خارجية، بل حقيقية بمعنى: أن كل ما لو وجد كان نقيض الأعم فهو بحيث لو وجد كان نقيض الأخص. وحينئذٍ يتلازم السالبة والموجبة لوجود الموضوع. وأيضا نحن نخص الأعم بما ليس من الأمور الشاملة، فلابد أن يصدق نقيضه على موجود خارجي، أو ذهني، فيوجد الموضوع ويندفع المنع. وأيضا نفسّر «الأعم» و«الأخص» بـ «اللازم» و«الملزوم» مطلقاً، سواء كان اللزوم في الصدق أو في الوجود. ونقيض اللازم يستلزم نقيض الملزوم.

الأجوبة. وأما الثانية فلأنه[١] لو صدق نقيض العام على كل ما يصدق عليه نقيض الخاص؛ لاجتمع النقيضان، واللازم باطل.

بيان الملازمة: إن نقيض الخاص يصدق على أفراد العام المغايرة لذلك الخاص فيلزم صدق العام ونقيضه عليها. أو نقول أيضا: لو كان كل نقيض الأخص نقيض الأعم، وقد ثبت أن كل نقيض الأعم نقيض الأخص، فيتساوى النقيضان، فيكون العينان متساويين، هذا خلف. أو نقول: بعض نقيض الأخص عين الأعم، ولا شيء من عين الأعم نقيض الأعم، ينتج من رابع الأول المدعى وهو: ليس كل نقيض الأخص نقيض الأعم. أو نقول: لو لم يصدق لكان كل نقيض الأخص نقيض الأعم، وبعض الأعم نقيض الأخص، ينتجان من ثالث الأول: أن بعض الأعم نقيض الأعم هذا خلف.

أو نقول: عين الأخص نقيض لنقيضه، فإذا لم يصدق نقيضه على نقيض الأعم صدق عليه عينه، وإلا ارتفع النقيضان. وأيضا نقيض الأعم لا يكون إلا كلياً فله أفراد. وأيضا نقيض الشئ سلبه لا عدوله ... إلى آخر ما مرّ فيما هو العمدة في حل الشبهة. (سيد)

[١] قد ذكروا في بيانها وجوها نسبية، مدار أربعة منها وهي: الأول، والثالث، والرابع، والسادس، على شئ واحد هو: اجتماع نقيض الخاص وعين العام في أفراد العام المغائرة لذلك الخاص، بل لا تخالف بين الأول والرابع الذي انتاجه من ثالث الشكل الأول إلا في العبارة. ومدار الثاني على أن نقيض المتساويين متساويان. ومدار الخامس على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها على رأي المتقدمين. (السيد الشريف)

والخلف ليس يلزم من الصورة، ولا من الصغرى، فيكون من الكبرى. أو نقول: لولاه لصدق كل ما صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما صدق عليه عين الأعم صدق عليه عين الأخص، وهو محال. أو نقول لو صدق كل نقيض الأخص نقيض الأعم، ولا شيء من نقيض الأعم بعين الأعم، فلا شيء من نقيض الأخص بعين الأعم، فلا شيء من عين الأعم بنقيض الأخص، لكنه باطل: لصدق قولنا: بعض الأعم نقيض الأخص تحقيقا للعموم.

وأورد الكاتبي على هذه القاعدة سؤالا تقريره: أن يقال لو كان نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص؛ لزم اجتماع النقيضين، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم. أما الملازمة[1]: فلأن الممكن الخاص أخص من الممكن العام فلو كان

---

[1] أما الملازمة بينهما بوجهين، مبنى الأول على أن الممكن الخاص أخص من الممكن العام، وهو ظاهر. فلو صحت تلك القاعدة لا ينتظر قياس مركب. وكذا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص، وكل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب أو ممتنع؛ لانحصار المفهومات في الثلاثة، وكل واحد منهما ممكن بالإمكان العام فكل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام.

ومبنى الثاني على أن اللا ممكن بالإمكان الخاص أخص من الممكن العام، وهو يحتاج إلى البيان بأن ما ليس ممكناً خاصاً فهو إما واجب أو ممتنع، والممكن العام يصدق عليهما وعلى الممكن الخاص أيضاً، فمدار الوجهين على المقدمة القائلة: «بأن ما ليس ممكناً خاصاً فهو إما واجب أو ممتنع» وحينئذ نقول: هذه القضية إن أخذت موجبة سالبة الموضوع فلا نسلِّم صدقها، لأن القضية الموجبة إذا كان موضوعها سالباً ومحمولاً محصّلاً أو معدولاً لم يصدق كليته: لاندراج الممتنعات ⇐

في موضوعها، فإن جعلت خارجية لزم ثبوت الممتنعات في الخارج، وإن جعلت حقيقية كانت كاذبة؛ لما عرفته في مباحث نقيضي المتساويين.

فإن قلت: قد ذهب الشارح إلى أن تلك الموجبة الكلية تصدق خارجية لأن المحمول المحصّل أو المعدول يخصص الموضوع بالموجودات الخارجية، ويعلم انها يصدق حقيقية إذا خصص المحمول بما يمكن وجوده.

قلت: حينئذٍ لا يتحد الوسط في القياس، كما ستعرفه، وإن أخذت موجبة معدولة الموضوع كانت صادقة، لكن الإنتاج ممنوع: فإن القضية اللازمة من تلك القاعدة سالبة الطرفين، كما تحققته، فلا يتحد الوسط، لأن محمول الصغرى سالب، وموضوع الكبرى معدول. وكذا لا يتحد الوسط إذا خصص موضوع الكبرى بالموجودات أو بالممكنات، على ما ذكرته فإن محمول الصغرى ليس مختصاً بشئ منهما، بل يتناول الممتنعات أيضاً، فكأنه قيل: «كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص، وكل موجود أو ممكن ليس بممكن خاص فهو إما واجب أو ممتنع» وبما قررناه اتضح الجواب عن الوجه الأول من وجهي الملازمة.

وأما تطبيقه على الوجه الثاني فبأن يقال: إذا أخذت تلك القضية موجبة سالبة الموضوع كانت كاذبة، فلا يثبت انحصار ما ليس بممكن في الواجب والممتنع حتى يكون أخص من الممكن العام. وإذا أخذت معدولة الموضوع كانت صادقة؛ إلا أن اللا ممكن الخاص بمعنى العدول نقيضه ما ليس بلا ممكن خاص، وهو أعم من الممكن الخاص، فاللازم على تقدير صحة القاعدة هو قولنا: « كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بلا ممكن خاص» لا قولنا: «كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص» فلا إشكال. وكذا الحال إذا قيد الموضوع السالب بالموجود أو الممكن كان يقتضيه ما ليس موجودا أو ممكناً هو ليس بممكن خاص وهو أعم من الممكن الخاص،

⊂ إذ يجوز أن يكون انتفاء ذلك المجموع المنفي بانتفاء الوجود أو الإمكان دون سلب الممكن الخاص .

ثم الشبهة المذكورة ليست مخصوصة بالصورة التي أوردها؛ بل هي جارية في كل أمر شامل مع ما يندرج فيه من الأمور التي هي أخصّ منه؛ فيقال – مثلاً – « لو صدق قولنا كل ما ليس بممكن فهو ليس بإنسان» ومعنا قضيتان صادقتان في نفس الأمر هما: « كل ما ليس بإنسان فهو إما واجب أو ممكن خاص أو ممتنع، وكل واحد منهما ممكن عام» لزم أن يصدق «كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام».

وأيضاً اللا إنسان أخص من الممكن العام، لأن اللا إنسان منحصر في تلك الثلاثة، والممكن العام يتناول معها الإنسان الذي لا يتناوله اللا إنسان.

وقد يجاب عن الشبهة بأن الممكن العام شامل للنقيضين معاً، فما ليس بممكن عام يكون خارجاً عن النقيضين، فإذا حمل عليه سلب الممكن الخاص كان محمولاً على ما هو خارج عنهما، ولا شك أن المنحصر في الواجب والممتنع ما ليس خارجاً عنهما، فالمحمول في الصغرى سلب الممكن الخاص من حيث أنه صادق على أمور خارجة عن النقائض، والموضوع في الكبرى سلبه أيضاً لكن من حيث انه صادق على أمور خارجة عنها، فلا اتحاد في الوسط حقيقة.

ومنهم من أجاب عنها بأن ما ليس بممكن خاص يتناول الضروري الطرفين، وليس مندرجاً في الواجب والممتنع، ولا في الممكن العام إذ لا يتحقق بدون الضرورة، ثم قال:

فإن قلت: ما طرفاه ضروريان يكون ممتنعاً قطعاً، وكل ممتنع ممكن بالإمكان العام.

قلت: لا نسلّم أن كل ممتنع ممكن بالإمكان العام، بل الممتنع الذي يكون ضروري العدم فقط، ونحن نقول هذا القسم -اعني الضروري الطرفين - وإن كان محتملاً بحسب بادئ الرأي، لكنه في التحقيق مما لا يقبله العقل قسماً رابعاً للأقسام ⊃

نقيض الأعم أخص؛ لزم صدق قولنا: كل ما ليس بممكن بالإمكان العام فهو ليس بممكن بالإمكان الخاص، ومعنا قضية صادقة وهي قولنا: كلّ ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام، لأن كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو إما واجب أو ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالإمكان العام، فنقول: كل ما ليس بممكن بالإمكان العام فهو ليس بممكن بالإمكان الخاص، وكل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام، ينتج: كل ما ليس بممكن بالإمكان العام فهو ممكن بالإمكان العام. وانه اجتماع النقيضين.

وأيضا اللا ممكن بالإمكان الخاص أخص من الممكن بالإمكان العام - لما ذكرنا - فلو كان نقيض الأعم أخص يلزم صدق قولنا: كل ما ليس بممكن بالإمكان العام فهو ممكن بالإمكان الخاص، وكل ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام، ينتج: كل ما ليس بممكن بالإمكان العام فهو ممكن

➊ الثلاثة المشهورة: وذلك لأن ما يقتضي رفع الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته، لأن اقتضاء أحدهما يقتضي المنع عن الآخر، والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه، فلو كان مقتضياً لهما لم يكن مقتضياً لها، هذا خلف.

وأيضاً إن كان موجوداً فقط أو معدوماً فقط لزم تخلف مقتضى الذات بذاتها عنها، وإن كان موجوداً أو معدوماً معاً لزم اجتماع النقيضين، فظهر أن انحصار المفهوم في الأقسام الثلاثة صحيح قطعاً، وتحصيل القسم الرابع مضمحل بأدنى التفات من بديهة العقل ولا يخرجه ذلك عن كونه حصراً عقلياً يجزم فيه بالانحصار نظرا إلى مجرد مفهومه، وإن فرض أنه محتاج إلى أمر خارج من تنبيه أو استدلال كان مع ذلك حصراً مقطوعاً به بلا ريبة، ويتم المقصود ولا يتوقف على كونه بديهياً صرفاً. فظهر أيضاً أن الممكن العام شامل للمفهومات كلها. (السيد الشريف)

بالإمكان العام. وهو اجتماع النقيضين.

وجوابه: انه إن أراد بقوله: (كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو إما واجب أو ممتنع): موجبة سالبة الموضوع؛ فلا نسلّم صدقها. وإن أراد به: موجبة معدولة الموضوع؛ فمسلّم، لكن الإنتاج ممنوع: فإن القضية اللازمة سالبة الطرفين، فلا يتحد الوسط.

وعلى القاعدتين سؤالان آخران:

الأول: إن مجموع القاعدتين منتف لأنهما لو تحققتا لزم انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض إلى الموجبة الكلية، والتالي باطل: لما بينوا في عكس النقيض، أما الشرطية فلأن المحمول في الموجبة الكلية إما أن يكون مساويا للموضوع أو أعم مطلقا، وأيا ما كان يصدق نقيض الموضوع على كل ما صدق عليه نقيضه.

فإن قلت: نقيض (ج) بالفعل ليس (ج) دائماً ونقيض (ب) بالضرورة مثلا ليس (ب) بالإمكان، فالقضية اللازمة[1] كل ما ليس (ب) بالإمكان ليس (ج) دائماً،

---

[1] يريد: أن القضية اللازمة من تحقق القاعدتين ليست قضية معتبرة، أي ليست من القضايا المتعارفة فلا يكون عكس نقيض لأنه من القضايا المعتبرة. ومبنى هذه المقالة على أن المفرد الذي اعتبر صدقه يؤخذ نقيضه على وجهين:

احدهما: رفع صدقه بلا قيد زايد. وهو المعتبر في عكس النقيض.

والثاني: رفعه مقيداً بنقيض جهة صدقه. وهو المعتبر في باب النسب. وأجاب بأن تلك القضية اللازمة مستلزمة لقضية أخرى معتبرة في ذلك العكس. ⬅

وهي ليست معتبرة، إذ المعتبر في الوصف العنواني أن يكون بالفعل.

قلت: كل ما ليس (ب) بالفعل ليس (ب) بالإمكان، وهي مع القضية اللازمة ينتج العكس.

وهذا السؤال لا يرد على القدماء: لأنهم ذهبوا إلى الانعكاس. ولا على المتأخرين: لأنهم قادحون في القاعدتين.

الثاني: إن الإنسان مساوٍ للضاحك ولا يصدق كل ما ليس بضاحك ليس بإنسان لصدق قولنا بعض ما ليس بضاحك إنسان لأن الموضوع معتبر بالفعل، وكذلك الماشي أعم من الإنسان. ويكذب «كل ما ليس بماش ليس بإنسان» لصدق نقيضه.

والجواب: إن الغلط إنما وقع من أخذ النقيض، فإن المساوي للإنسان هو **الضاحك في الجملة**، والأعم منه **الماشي بالقوة** ونقيضاهما اللا ضاحك دائماً واللا ماشي بالضرورة، وحينئذٍ تصدق القضيتان.

لا يقال: فتلك القضية لها مدخل في الاستلزام فلا يكون العكس المذكور لازماً لأصله وحده.

لأنا نقول: هي واسطة في بيان الاستلزام لا جزء من الملزوم كسائر الوسائط فيما ليس بيناً من الملازمات، وأما الاعتراض بأن الصغرى الممكنة لا ينتج في الشكل الأول؛ فمدفوع بأن موضوع الكبرى إذا أخذ بالإمكان أيضاً كان الاندراج مكشوفاً والانتاج محققاً. وفي قوله: «ونقيضاهما اللا ضاحك دائماً واللا ماشي بالضرورة» إشارة بالقوة في قوله: والأعم منه الماشي بالقوة الإمكان لا ما يقابل الفعل. (السيد الشريف)

والحاصل: أن رعاية شرائط التناقض في أخذ نقيضي طرفي النسبة[١] واجبة

---

[١] دون نقائض أطراف القضايا في عكس النقيض كما نبهناك عليه. والأول ظاهر. وأما الثاني فاحتراز عن خروج القضية عن الاعتبار والتعارف، وقد مرّ أن الأمور الشاملة متناولة للنقيضين معاً، فلا يكون نقيض ما هو مندرج فيها أعم منها، بل أخص مطلقاً، فلذلك قال: «ونقيض الأخص قد يكون أعم من عين العام من وجه».

ثم المباينة الجزئية بين نقيضي أمرين يكون بينهما عموم من وجه؛ قد يكون في ضمن المباينة الكلية كما بين نقيض العام وعين الخاص؛ على ما ذكره، وقد يكون في ضمن العموم من وجه كما بين اللا حيوان والأبيض، فالنسبة بينهما هي المباينة الجزئية مجردة عن خصوصية كل واحد من القسمين المندرجين تحتها. وكذا الحال بين نقيضي المتباينين فإنهما يفترقان في العينين، فإن لم يتلاقيا أصلاً كالإنسان والناطق كان بينهما مباينة كلية، وإن تلاقيا كالحيوان واللا إنسان وكان بينهما عموم من وجه؛ فالنسبة بينهما هي المباينة الجزئية المجردة عن الخصوصيتين.

وما توهمه الشارح من الاستدراك؛ فمدفوع بأن المباينة الجزئية إذا ثبتت بين شيئين في ضمن المباينة الكلية وحدها، أو في ضمن العموم من وجه وحده لم تكن هي النسبة بينهما، بل أحدهما، فلا بد من تجريدها عن خصوصية كل واحد من فرديها حتى تعد نسبة بينهما. وكأن المصنف لم يبين النسبة بين نقيضي أمرين بينهما عموم من وجه، لأنها تعرف مما ذكره في نقيضي المتباينين.

واعلم أن النسبة بين أحد المتساويين ونقيض الآخر، وبين نقيض الأعم وعين الأخص مطلقاً؛ هي المباينة الكلية. وبين عين الأعم ونقيض الأخص كالحيوان والإنسان، هي العموم من وجه وهو واحد المتباينين أخص من نقيض الآخر مطلقاً. والأعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعه، فإما أن يكون أعم منه ←

لترتب الأحكام، ونقيض الأعم من وجه لا يجب أن يكون أعم من نقيض الآخر، أو أخص مطلقاً، أو من وجه؛ لأن نقيض الخاص قد يكون أعم من عين العام من وجه مع المباينة الكلية بين نقيض العام وعين الخاص.

واحترز بلفظ «**قد**» المفيدة لجزئية الحكم عن الأمور الشاملة، فإن نقيض الأخص منها لا يكون أعم منها، بل بينهما مباينة جزئية لأنه إذا صدق كل من العينين بدون الآخر؛ يصدق كل من النقيضين بدون النقيض الآخر. ولا معنى للمباينة الجزئية بين الأمرين إلا صدق كل منهما بدون الآخر في الجملة. وبين نقيضي المتباينين أيضاً مباينة جزئية لأن نقيض كل منهما يصدق بدون نقيض الآخر؛ ضرورة صدقه مع عين الآخر، فإن صدق مع نقيضه كان بينهما عموم وخصوص من وجه، وإلا كان بينهما مباينة كلية. وأياً ما كان يتحقق المباينة الجزئية.

وفيه استدراك: لأنه لما كانت المباينة الجزئية صدق كل من الأمرين بدون الآخر في بعض الصور، وقد تبين صدق كل واحد من النقيضين بدون النقيض الآخر؛ فقد ثبت بينهما المباينة الجزئية، ولا احتياج إلى باقي المقدمات.

* * *

مطلقاً: كالحيوان مع نقيض اللا إنسان، أو من وجه كالحيوان مع نقيض الأبيض. وكل ذلك ظاهر بأدنى تأمل. (السيد الشريف)

المبحث الثالث
الكلي الطبيعي والعقلي والمنطقي

قال: الثالث مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كلياً.

***

أقول: من المعلوم أن الحيوان[1] مثلاً من حيث هو في نفسه معنى، سواء كان موجوداً في الأعيان، أو متصوراً في الأذهان، ليس بكلي ولا جزئي حتى لو كان الحيوان لأنه حيوان كلياً لم يكن حيوان شخصي، ولو كان لأنه حيوان جزئياً

---

[1] مفهوم «الحيوان» وهو: الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، النامي المتحرك بالإرادة؛ معنى في نفسه. ومفهوم «الكلي» وهو لا يمنع تصوّره من غرض الشركة فيه، من غير إشارة إلى شئ مخصوص؛ معنى آخر بالضرورة، وليس جزء من المعنى الأول، لإمكان تعقّله بالكُنه مع الذهول عن الثاني، ولازماً له من حيث هو هو؛ وإلا امتنع اتصافه بكونه جزئياً حقيقياً.وكذا مفهوم «الجزئي» معنى خارج عن مفهوم «الحيوان» وغير لازم له من حيث ذاته، وإلا لم يوجد منه إلا شخص واحد.

ثم أن معنى «الحيوان» لا يتصف في الخارج بأنه كلي، أي: مشترك حتى يكون ذاتاً واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين؛ لما سيأتي من أنه يلزم حينئذ اتصاف الأمر الواحد الحقيقي بأوصاف متضادة. ولا يتصف أيضاً في الذهن بالكلية المفسّرة بالشركة، لأن المرتسم في نفس شخصية يمتنع أن يكون مشتركا بين أمور عدّة.

نعم الطبيعة الحيوانية إذا حصلت في الذهن عرض لها هناك نسبة واحدة متشابهة إلى أمور كثيرة بها، يحملها للعقل على واحد واحد منها، كما مرّ. فهذا العارض هو الكلية العارضة لطبايع الأشياء في الأذهان. (السيد الشريف)

لم يوجد منه إلا شخص واحد، وهو الذي كان يقتضيه، بل الحيوان في نفسه شيء يتصور في العقل حيواناً، وبحسب تصوره حيواناً لا يكون إلا حيواناً فقط، وإن تصور معه أنه كلي أو جزئي فقد تصور معنى زائد على الحيوانية، ثم لا يعرض له من خارج أنه كلي حتى يكون ذاتاً واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين. نعم يعرض للصورة الحيوانية المعقولة نسبة واحدة، أي أمور كثيرة بها يحملها العقل على واحدٍ واحد منها، فهذا العارض هو الكلية ونسبة الحيوان إليه نسبة الثوب إلى الأبيض، وكما أن **الثوب** له معنى **والأبيض** له معنى لا يحتاج في تعقّله إلى أن يعقل أنه ثوب أو خشب أو غير ذلك، وإذا التأما حصل معنى آخر؛ كذلك **الحيوان** أيضاً معنى، و**الكلي** معنى آخر، من غير أن يشار إلى أنه حيوان أو إنسان أو غيرهما، و**الحيوان الكلي** معنى ثالث.

وقد استدل[١] على التغاير بأن كونه كلياً نسبة تعرض للحيوان بالقياس إلى

---

[١] والظاهر أن قوله: «وقد استدل» مبني للمفعول، وإن فسّر مبنياً للفاعل ففيه ضمير المصنف. وإذا كان كونه كلياً، أعني: مغايراً له؛ كان مفهوم الكلي، وهو الكلي المنطقي كذلك. وهذه الاعتبارات الثلاثة أعني: الطبيعي، والمنطقي، والعقلي، جارية في الكلي وأقسامه الخمسة. والحاصل من ضرب الثلاثة في الستة: ثمانية عشر.

وما جرت عليه كلمة المتأخرين يستلزم بظاهره محذورين:

أحدهما: أن يكون الأشخاص الحيوانية كليات وأجناساً طبيعية، وأن يكون النوع من الحيوان - كالإنسان مثلاً - جنساً طبيعياً: وذلك لأن الشخص حيوان مقيّد بالمشخصات، والنوع حيوان مقيّد بالمنوّعات. وما ثبت للشئ من حيث هو هو كان ثابتاً له مطلقاً، سواء كان مقيداً أو مطلقاً. ⬅

أفراده، والنسبة لا تكون نفس أحد المنتسبين، فيكون الحيوان مغايراً لمفهوم الكلي، وهما مغايران للمركب منهما، ضرورة مغايرة الجزء للكل، فالأول هو **الكلي الطبيعي** لأنه طبيعة ما من الطبايع. والثاني **المنطقي** لأن المنطقي إنما يبحث عنه. والثالث **العقلي** لعدم تحققه إلا في العقل.

وإنما قال: «الحيوان مثلاً» لأن هذه الاعتبارات لا تختص بالحيوان، ولا بمفهوم الكلي بل تعم سائر الطبايع ومفهومات الكليات من الجنس والنوع والفصل وغيرها، حتى يحصل جنس طبيعي ومنطقي وعقلي. وهكذا في الغير. على هذا جرت كلمة المتأخرين.

وفيه نظر: لأن الحيوان من حيث هو هو لو كان كليا طبيعيا أو جنسا طبيعيا

⬅ والثاني: أن لا يكون امتياز بين مفهومات الطبيعيات أصلاً، لأن مفهوم الكلي معنى قولنا طبيعة من الطبايع، فوجب أن يفسّر الكلي الطبيعي مثلاً بالطبيعة من حيث أنها معروضة للكلية، أو صالحة لعروضها لها، لا بالطبيعة من حيث هي هي، كما نصّ عليه الشيخ في «الشفاء»، وإنما قال: «يصلح أن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية» ولم يقل: النسبة التي هي الجنسية، بناء على أنه قد تعرض في البيان لمادة مخصوصة. ولا اختصاص للجنسية بها، ولم يرد بقوله، فيكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الأعيان تفارق بهذا العارض طبيعة الإنسانية وطبيعة زيد أن هذه الطبايع موجودات متعددة في الخارج، بل أراد: أنها موجودة فيه ذاتاً واحدة، والفرق بينهما إنما هو بحسب العقل، فإن الشئ الواحد الخارجي يحصل منه صور متعددة: يعرض لبعضها الجنسية؛ ولبعضها النوعية: ولبعضها الشخصية، كما يرد عليك تفصيله. (السيد الشريف)

لكان كليته وجنسيته الطبيعية لأنه حيوان، فيلزم أن يكون الأشخاص كليات وأجناساً طبيعية والنوع جنسا طبيعيا. وأيضاً الكلي الطبيعي إن أريد به: طبيعة من الطبايع حتى يكون الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرهما كذلك؛ فلا امتياز بين الطبيعيات. وإن أريد به: الطبيعة من حيث أنها معروضة للكلية حتى يكون الجنس الطبيعي الطبيعة من حيث أنها معروضة للجنسية، وهكذا في غيره فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبعياً، بل لابد من قيد العروض فالكلي الطبيعي هو الحيوان لا باعتبار طبيعته، بل من حيث إذا حصل في العقل صلح لأن يكون مقولا على كثيرين. وقد نص عليه الشيخ في «الشفاء» حيث قال: «أما الجنس الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح لأن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية، فإنه إذا حصل في الذهن معقولاً؛ صلح لأن يعقل له الجنسية، ولا يصلح لما يفرض متصوراً من زيد هذا ولا المتصور من الإنسان فتكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الأعيان تفارق بهذا العارض طبيعة الإنسان وطبيعة زيد.

فلئن قلت: إذا اعتبرتم العارض في الكلي الطبيعي؛ لم يبق فرق بينه وبين العقلي.

فنقول: اعتبار القيد مع شيء يحتمل أن يكون بحسب عروضه له، ويحتمل أن يكون بحسب الجزئية، فهذا العارض معتبر في العقلي والطبيعي[1].

---

[1] أي: هو جزء له داخل فيه، وفي الطبيعي أي: هو قيد له خارج عنه.

فإن قلت: كما أن الحيوان إذا اعتبر من حيث أنه يعرض له الكلية كان معنى مغائراً للطبيعة الحيوانية من حيث أنه عارض هي ولمفهوم الكلي وللمجموع المركب ⬅

والتحقيق يقتضي إذا قلنا: «الحيوان - مثلاً - كلي» أن يكون هناك أربعة مفهومات: طبيعة الحيوان من حيث هي هي، ومفهوم الكلي من غير إشارة إلى مادة من المواد، والحيوان من حيث أنه تعرض له الكلية، والمجموع المركب منهما، فالحيوان من حيث هو هو ليس بأحد الكليات وهو الذي يعطي ما تحته اسمه وحدّه. وما يقال من أن الجنس الطبيعي كذلك فهو ليس من حيث أنه جنس طبيعي، بل من حيث هو أعني: مجرد الطبيعة الموضوعة للجنسية. وأما المنطقي[1]

منهما، كذلك مفهوم «الكلي» إذا اعتبر من حيث أنه عارض لطبيعة الحيوان: كان معنى مغائراً لتلك الأربعة. والتحقيق يقتضي أن يكون هناك أمور خمسة.

قلت: اعتبار المعروض من حيث أنه مقيّد بعارضه له فائدة، لأنه بهذا الاعتبار يسمّى كلياً طبيعيا، ولا فائدة في اعتبار تقييد العارض بمعروضه على أنه مخالف للتأليف الطبيعي مع كونه مندرجاً بالقوة في تقييد المعروض بعارضه. وإنما ذكر الحيوان من حيث هو هو؛ وإن لم يكن شيئاً من تلك الكليات لأنه الأصل الموصوف بالكلية. (السيد الشريف)

[1] **«وأما المنطقي»** أي: مفهوم الكلي **« فهو يعطي أنواعه »** التي هي الكليات الخمس **«اسمه وحدّه» فيقال الجنس كلي وغير مانع من فرض الشركة فيه وكذا غيره من الخمسة و«لا» يعطيهما «أنواع موضوعه».**

فإن قيل: يحمل اسم الكلي المنطقي وحدّه على أنواع موضوعه أيضاً كالإنسان والفرس وغيرهما.

قلنا: المراد بـ (الحمل) هاهنا الحمل المتعارف، وهو الحمل على جزئيات الموضوع. ومن البيّن أنه يصح أن يقال: «كل جنس كلّي»، ولا يصح أن يقال: «كل إنسان كلّي».

فهو يعطي أنواعه اسمه وحده لا أنواع موضوعه وهو في تلك الحال معنى إذا اعتبر عروض الجنسية إياه كان جنسا طبيعيا.

⬅ وفي «الشفاء»: أن الجنس المنطقي تحته شيئان: أحدهما أنواعه فهو يعطيها اسمه وحدّه؛ إذ يقال: لكل واحد من الجنس العالي والسافل والمتوسط أنه جنس، ويحمل عليه حدّه والآخر أنواع موضوعاته فهو لا يعطيها شيئا؛ فإن الإنسان - الذي هو نوع من الحيوان - لا يحمل عليه مع الحيوانية، عرض للحيوان من الجنسية لا اسماً ولا حدّاً، فإن صار شئ من الأنواع جنساً فليس ذلك له من جهة طبيعة جنسه الذي فوقه، بل من جهة الأمور التي تحته.

ومن هذا الكلام تبيّن أن حمل الكلي على الإنسان ليس من حيث أنه مندرج تحت الحيوان الذي يعرض له الكلية، بل من حيث أنه مقيس إلى ما تحته من الأفراد. والكلي المنطقي إذا قيس إلى أنواعه الخمسة عرض له الكلية والجنسية، فيكون بهذا الاعتبار كليا وجنسا طبيعيا.

وفي رسالة «تحقيق الكليات»: أن إطلاق لفظ «الكلي» على المفهومات الثلاثة بالاشتراك اللفظي والكلي من بينها هو الكلي الطبيعي، وأما الكلي المنطقي فهو بالنسبة إلى موضوعات الطبيعي ليس بكلي، بل بالقياس إلى موضوعاته. وأما الكلي العقلي فهو ليس بكلي أيضاً أصلاً؛ لأنه لا فرد له، يعني: لو كان له فرد لصدق عليه اسمه وحدّه، فيلزم أن يكون عاماً وخاصاً معاً، وهو محال. وفيه منع، وسيجئ في حصر القضايا.

قال: «ومن هاهنا ترى علماء هذا الفن قسموا الجزئي إلى: جزئي بالتشخص، وجزئي بالعموم، وعدّوا مثل قولنا: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس» من القضايا المخصوصة، وستقف على بطلان هذا العدّ في ذلك الحصر. (السيد الشريف)

ثم إن البحث[١] عن وجود هذه الكليات -وإن كان خارجا عن الصناعة- إلا أن المتأخرين يتعرضون لبيان وجود الطبيعي منها على ما اصطلحوا عليه، ويحيلون الآخرين على علم آخر؛ زعماً منهم بأن إيضاح بعض مسائله في نظر التعليم موقوف عليه مع كون أدنى التنبيه في بيان وجوده كافيا بخلافهما.

ونحن نشرح ما ذكره المصنف، ونضيف إليه شيئا مما سنح لنا عليه معيرا بمعيار تعقل مستقيم، ونظر عن شوائب التقليد والتعصب سليم.

قال: «**وجود الكلي الطبيعي في الخارج يقيني**» لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود، فالحيوان الذي هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، أو الحيوان مع قيد. فإن كان الأول؛ يكون الحيوان من حيث هو موجود. وإن كان الثاني؛ يعود الكلام في الحيوان الذي هو جزئه، ولا يتسلسل: لامتناع تركب الحيوان الخارجي من أمور غير متناهية، بل ينتهي إلى الحيوان من حيث هو. وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأن الحيوان جزء الحيوان الذي مع القيود الغير المتناهية. ويمتنع أن يكون مع شيء من القيود، وإلا

---

[١] قد تبيّن لك أن هاهنا أمور أربعة، فالبحث عن وجودها الخارجي خارج عن هذه الصناعة؛ لأن صاحبها إنما يبحث عن أحوال المعقولات الثانية من حيث أنها نافعة في الإيصال إلى المجهولات، والوجود الخارجي ليس من أحوالها: لأن المعقولات الثانية يستحيل وجودها في الخارج، ولو فرض أنه من أحوالها لم يكن من الأحوال النافعة في ذلك الإيصال. (السيد الشريف)

لكان ذلك القيد داخلا فيها وخارجا عنها[١].

فإذن الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج؛ وهو **الكلي الطبيعي** وأما قوله: « **ونفس تصوره لا يمنع من الشركة**» فلا دخل له في الدليل وإنما أورده إشارة إلى وجود الكلي في الخارج، فإنه لما تبين أن الكلي الطبيعي موجود، ولا شك أنه بحيث إذا حصل في العقل كان نفس تصوره لا يمنع من الشركة، فقد وجد في الخارج ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة، فيكون الكلي موجوداً في الخارج.

وعلى هذا لو قال: «**فالكلي موجود بدون الطبيعي**» لكان أنسب. نعم لو أريد بـ «**الكلية**» : الاشتراك بين كثيرين؛ فهي لا تعرض الطبيعة إلا في العقل - كما أشرنا في مبادي هذا البحث إليه - وحينئذٍ لو قلنا: «الكلي موجود في الخارج» كان معناه: أن شيئا موجودا في الخارج لو حصل في العقل عرض له الكلية.على

---

[١] فإنا إذا أخذنا الحيوان جزء، وجميع القيود التي لا تتناهى جزء آخر؛ مقابلاً للجزء الأول: فلو كان مع الحيوان - المأخوذ على هذا الوجه - قيد لكان ذلك القيد داخلاً في تلك القيود الغير المتناهية؛ لأنا إذا أخذنا جميعها فلا يخرج عنها شئ من آحاد القيود، وإلا لم يكن جميعاً وكان مع ذلك خارجاً عنها، لأنه معتبر مع الحيوان الواقع في مقابلتها. (السيد الشريف)

أنهم لا يتحاشون عن القول بعروض الشركة في الخارج[١]،حتى أن صاحب «الكشف» صرّح بوجود الكلي في ضمن الجزئيات في الخارج؛ مستدلاً عليه بالدليل المذكور، والمصنف في «مباحث الجنس» سيمنع منافاة التشخص لعروض الشركة وآخر وآخر بما لا يحتمل المقام بيانه.

ونحن نقول: إن أردتم بقولكم «**الحيوان**» : جزء هذا الحيوان أنه جزئه في الخارج، فهو ممنوع، بل هو أول المسألة. وإن أردتم: أنه جزئه في العقل، فلا نسلِّم أن الأجزاء العقلية يجب أن تكون موجودة في الخارج. سلمناه، لكنه منقوض **بالصفات العدمية**، فان الأعمى مثلاً؛ جزء هذا الأعمى الموجود في الخارج، مع أنه ليس بموجود فيه. سلمناه، لكنا نختار أن الحيوان الذي هو جزئه الحيوان مع قيد ونمنع لزوم التسلسل؛ وإنما يلزم لو كان جزئه الحيوان مع قيد آخر، وهو ممنوع، بل الحيوان مع ذلك القيد بعينه.

---

[١] أي: الحقيقة في الخارج. هذا صحيح، لكن كلام صاحب «الكشف» في هذا المقام لا يدل على ذلك، فإنه قال هكذا: «والذي يدل على وجود الكلي في ضمن الجزئيات في الخارج، أن الحيوان مثلاً لا شك في وجوده في الخارج لكونه جزء من هذا الحيوان الخارجي...» وساق الدليل إلى أن قال: « فإذن الحيوان بلا شرط شئ موجود في الخارج، وهو بحيث لا يمنع نفس تصوّره من الشركة فقد وجد في الخارج ما لا يكون نفس تصوّره مانعاً من الشركة، فقد وجد الكلي في الخارج... »

وهذا بعينه ما ذكر في الشرح لتوجيه عبارة الكتاب، بل منعه في «مباحث الجنس» منافاة التشخص لعروض الشركة كما منعها المصنف، يدل على جواز اتصاف الموجود الخارجي بالاشتراك الحقيقي، كما سينكشف لك الحال هناك. (السيد الشريف)

على أنه لو ثبت كون الحيوان جزءاً من هذا الحيوان، لكفى في إثبات المطلوب، لأن الكلي الطبيعي ليس إلا الحيوان، فباقي المقدمات مستدرك. والذي يخطر بالبال هناك أن الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج هو الأشخاص؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: انه لو وجد الكلي الطبيعي في الخارج، لكان إما نفس الجزئيات في الخارج، أو جزء منها، أو خارجا عنها. والأقسام بأسرها باطلة:

أما **الأول**، فلأنه لو كان عين الجزئيات يلزم أن يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج؛ ضرورة أن كل واحد فرض منها عين الطبيعة الكلية، وهي عين الجزئي الآخر، وعين العين عين، فيكون كل واحد فرض عين الآخر، هذا خلف.

وأما **الثاني** فلأنه لو كان جزء منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود، ضرورة أن الجزء الخارجي ما لم يتحقق أولاً وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذٍ يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها.

وأما **الثالث**، فبين الاستحالة.

وثانيهما: ان الطبيعة الكلية لو وجدت في الأعيان لكان الموجود في الأعيان إما مجرد الطبيعة، أو هي مع أمر آخر. لا سبيل إلى الأول؛ وإلا لزم وجود الأمر

الواحد بالشخص[1] في أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة، ومن البين بطلانه. **ولا إلى الثاني** وإلا لم يخل من أن يكونا موجودين بوجود واحد أو بوجودين، فإن كانا موجودين بوجود واحد فذلك الوجود: إن قام بكل واحد منهما؛ يلزم قيام الشئ الواحد بمحلين مختلفين، وانه محال؛ وان قام بالمجموع لم يكن كل منهما موجدا، بل المجموع هو الموجود، وان كانا موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة الكلية على المجموع، هذا خلف.

---

[1] هذا مبني على أن كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميّز عن غيره، بحيث إذا لاحظه العقل بخصوصيته الممتازة لم يكن له أن يفرض اشتراكها، فلو وجدت الطبيعة في الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين أفرادمتمكنة في أماكن مختلفة، ومتصفة بصفات متضادة، فيلزم الخلف المذكور. وقيام الشئ الواحد بكل واحد من محلين مختلفين،سواء كان ذلك الحال عرضا أو لا، وإذا قام الوجود الواحد بالمجموع من حيث هو هو؛ لزم شيئان: أحدهما: وجود الكلي بدون وجود أجزائه، وهو محال. والثاني: أن لا يكون الطبيعة موجودة في الخارج، وهو خلاف المقدر.

واعلم أن كل ما وجد في الخارج فله - كما ذكرنا - خصوصية متميزة متعيّنة؛ إذا تصورت منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين، فلا وجود في الخارج إلا للأشخاص، فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين، ولا موجود إذا تصوّر هو في نفسه لم يمنع تصوّره من الشركة فيه هو عرض له هناك الكلية بمعنى: المطابقة، والنسبة المصححة للحمل على أمور متعددة.

نعم في الخارج موجود إذا تصوّر وحذف منه مشخصاته عرض له هناك الكلية لا بمعنى: الاشتراك حقيقة، بل بمعنى آخر. فليس لنا موجود خارجي متصف بشئ من معاني الكلية؛ لا في الخارج، ولا في الذهن. فتدبر وكن من أمرك على بصيرة. (السيد الشريف)

فإن قلت: كون الحيوان – مثلاً – موجوداً ضروري لا يمكن إنكاره.

قلت: الضروري أن الحيوان موجود بمعنى إن ما يصدق عليه الحيوان موجود، وأما أن الطبيعة الحيوانية موجودة، فهو ممنوع فضلاً عن كونه ضرورياً.

فإن قلت: إذا لم يكن في الوجود إلا الأشخاص؛ فمن أين تحققت الكليات؟.

قلت: العقل ينتزع عن الأشخاص صور الكلية مختلفة تارة عن ذواتها، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها؛ بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى، فليس لها وجود إلا في العقل. وكأنا أشرنا إلى تفصيل ذلك في رسالة «تحقيق الكليات»[1]

---

[1] فإنه قال فيها: « **يحصل في العقل أولا صورة شخصية مطابقة لهوية الشخص لا ينطبق على على هوية أخرى، ثم يحصل صورة أخرى منطبقة على هوية الشخص، وعلى أبناء نوعها وهي «الصورة النوعية»، ثم أخرى ينطبق عليها وعلى أبناء جنسها وهي «الصورة الجنسية» القريبة، وهكذا إلى الجنس العالي. هذا بحسب التركيب.**

ثم إذا رجع العقل من الجنس العالي؛ وفتّش الصورة الجنسية المتوسطة وجدها مشتملة على صورة الجنس العالي، وصورة فصليّة، وكذا تفصيل الصورة الجنسية القريبة إلى الجنسية المتوسطة، وصورة أخرى فصلية، ويفصل الصورة النوعية إلى الصورة الجنسية القريبة وصورة فصلية، وتفصيل الصورة الشخصية إلى الصورة النوعية وصورة التشخص التي بها امتاز تلك الهوية عنده عن سائر الهويات». ومثّل ذلك بـ «أنا إذا رأينا زيداً، حصل لنا برؤيته وحده صورة لا ينطبق إلا عليه، وإذا رأينا معه عمر أو بكر وخالد حصل صورة الإنسان، وإذا رأينا معهم بعض أفراد ←

الفرس حصل صورة الحيوان، وإذا رأينا مع ذلك بعض أفراد النبات حصل صورة الجسم، وكذا إلى الجوهر.وإذا رجعت تحلل الصور أفادك صوراً فصلية.

فإن قيل: لا شك في أن هذه الصور مختلفة الماهيات، فلو كانت مطابقة للشخص الخارجي؛ لزم مطابقة أمور مختلفة لأمر واحد بسيط، وهو محال.

أجيب: بأن هذا الإشكال إنما نشأ من قياسك الصور الذهنية على الصور المنقوشة على الجدار، والمتخائلة في المرآة، وهو باطل بلا شبهة.

فإن قلت: كما يحصل من الشخص صورة ذاتية؛ كذلك يحصل صور عرضية، فكيف يفرق بينهما؟.

قلت: من حيث أن العرضيات مأخوذة من الأعراض المكتنفة بالذات، وإن الذاتيات مأخوذة من الذات وحدها». انتهى كلامه.

ومما يتعلق بهذا المقام، ويفيدك تصويرا في هذه المباحث أن نقول: لا شك أن مفهوم «الجوهر» و«الجسم» و«الحيوان» و«الإنسان» و«الماشي»و«الضاحك» و«الكاتب» يحمل على زيد مثلاً، وأن نسبة هذه المفهومات إليه ليست على السوية، بل بعضها غير خارج عن ذاته كالاربعة الأول، وبعضها خارج عنه كالثلاثة الأخيرة، فإذا تعقّلنا المفهومات الأول حصل في ذهننا صور مختلفة، فأما أن يكون في زيد لكل صورة منها أمر تطابقه، أو لا. وعلى الأول إما أن يكون جميع تلك الأمور موجودة بوجود واحد، أو بوجودات متعددة. فهاهنا احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون تلك الصور كلها مطابقة لأمر واحد، وهو مذهب المحققين. ولا إشكال عليه؛ إلا ما ورد أن الصور المتخالفة الماهية كيف تطابق شيئاً بسيطا لا تركيب فيه أصلاً؟

الثاني: أن يكون لكل صورة أمر تطابقه، ويكون الكل هو موجود بوجود واحد. وهو مذهب جماعة. ويلزمه وجود الكل بدون وجود الجزء، كما سلف.

فلينظمها من أراده في سلك المطالعة.

هذا هو الكلام في الكلي الطبيعي، وأما وجود المنطقي في الخارج فمتفرع على الإضافة إن قلنا بوجودها كان موجودا، وإلا فلا. والملازمة الأولى ظاهرة الفساد: لأن القائل بوجود الإضافة ليس قائلاً بوجود جميع الإضافات، وأما العقلي فقد اختلف في وجوده في الخارج، والنظر فيه غير موكول إلى المنطقي.

فلئن قلت: العقلي أيضاً فرع الإضافة، لأنه إذا كانت الإضافة موجودة يكون المنطقي موجود، والطبيعي موجود، فيوجد العقلي إذ لا جزء له غيرهما، وإلا كان معدوما لانتفاء جزئه، فلا وجه لتخصيص التفريع بالمنطقي، فالأولى حمل الاختلاف على الاختلاف الواقع في وجوده الذهني بناء على مسئلة الوجود.

فنقول: أما وجه التخصيص فهو إن المختلفين في وجود الكلي العقلي لم يفرعوه على الإضافة، بل تمسكوا فيه بدلائل أخرى. وأما حمل الاختلاف على الذهني فلا توجيه له، إذ لا يختص به ولا بالكليات، بل يعم سائر الأشياء.

الثالث: أن يكون أن يكون كل واحد من تلك الأمور موجودا بوجود على حدة، وهو مذهب طائفة أخرى. والإشكال عليه ما مرّ من امتناع الحمل.

هذا هو ضبط الكلام بما لا مزيد عليه في تصوير المرام، والتكلان على التوفيق والسؤال بأن وجود الكلي العقلي أيضاً فرع وجود الاضافات منقول عن الكاتبي، والحمل على الاختلاف في وجود الذهني مذكور في شرح القسطاس، وأما الدلائل الأخر فمثل أن يقال: لو وجد الكلي العقلي لو وجد الكلي العقلي في ضمن فرد خارجي: لوجب أن يكون شئ واحد عاما وخاصا، كما مرّ. (السيد الشريف)

قال: الكلي إما قبل الكثرة ...

***

أقول: تقسيم للكلي الطبيعي[1]، وتقريره أن يقال: ان الكلي الطبيعي إما أن يكون معدوما في الخارج، وليس تتعلق به فايدة حكمية، وإما أن يكون موجودا في الخارج. ولا يخلو إما أن يعتبر في وجوده العيني وهو الكلي مع الكثرة، أو في وجوده العلمي. ولا يخلو إما أن يكون وجوده العلمي من الجزئيات وهو الكلي بعد الكثرة، أو وجود الجزئيات منه وهو الكلي قبل الكثرة. وفسّره بـ (**الصورة**

---

[1] وذلك لأنه تقسيم مبني على الوجود الخارجي، والذي ثبت وجوده في الخارج هو الطبيعي، دون الأخريين. ولا فائدة حكمية يتعلق بالكلي الطبيعي إذا كان معدوماً في الخارج؛ كالعنقاء، لأن الحكمة إنما يبحث عن أحوال أعيان الموجودات، وإذا كان موجوداً فيه؛ ولا شك في كونه موجوداً في العقل، أيضاً فهذا الوجود العقلي: إما أن يكون سبباً بوجه ما للوجود العيني، أو يكون للأمر بالعكس. فهذه اعتبارات ثلاثة.

وفسّر «الكلي قبل الكثرة» بـ (الصورة المعقولة في المبدأ الفياض؛ وسمّي علما فصليا.

قال الشيخ: « لما كان نسبة جميع الأمور الموجودة إلى الله سبحانه وإلى الملائكة؛ نسبة المصنوعات التي عندنا إلى النفس الصانعة؛ كان علم الله والملائكة بها موجوداً قبل الكثرة».

وفسّر «الكلي مع الكثرة» بـ (الطبيعة الموجودة) في ضمن الجزئيات، ولم يرد به ما يتبادر من عبارته وهو أنها جزء لها في الخارج؛ بل أراد: أنها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج، ولهذا أمكن حملها عليها كما عرفته. وفسّر «ما بعد الكثرة» بـ (الصورة المنتزعة» وهو ظاهر، ويسمّى علما آلياً. (سيد)

المعقولة) في المبدأ الفياض قبل وجود الجزئيات، كمن تعقل شيئا من الأمور الصناعية، ثم يجعله مصنوعاً. وما مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن الجزئيات، **لا** بمعنى أنها جزء لها في الخارج شيء، إذ ليس في الخارج شئ واحد عام، بل معناه: أنها جزء لها في العقل؛ متحد الوجود معها بحسب الخارج، ولهذا يحمل عليها وما بعد الكثرة بالصورة المنتزعة عن الجزئيات بحذف المشخصات، كمن رأى أشخاص الناس واستثبت الصورة الإنسانية في الذهن.

واعلم أن كل كلي من حيث هو كلي محمول بالطبع، وكل جزئي إضافي - من حيث هو جزئي إضافي - موضوع بالطبع، أي: إذا نظر إلى مفهوم الكلي يقتضي الحمد على ما تحته؛ والى مفهوم الجزئي الإضافي اقتضى الوضع بما فوقه، وذلك لأن مفهوم الكلي ما يكون مشتركاً بين كثيرين، والمشترك محمول والجزئي الإضافي المندرج تحت كلي، وهو الموضوع وإنما قيد الجزئي بالإضافي؛ لأن الجزئي الحقيقي ليس بموضوع من حيث هو جزئي حقيقي، بل من حيث هو جزئي اضافي .

❊ ❊ ❊

المبحث الرابع
باب الكليات الخمس

قال: الرابع الكلي إما تمام ماهية الشئ وهو ما به هو هو ...

* * *

أقول: الكلي إذا نسب إلى شئ فأما أن يكون تمام ماهية[1] الشئ المنسوب

---

[1] لفظة « الماهية » مأخوذة من « ما هي ». والمراد بها: ما يقع جواباً عن ذلك السؤال، سواء كان موجوداً في الأعيان، أو لا. وحقيقة الشئ: ما به هو هو، وقد يخص بالموجودات العينية.

وإنما أوجب أن يكون القسم الأول مقولاً في جواب ما هو؛ لأنه سؤال عن تمام الماهية. ثم القسم الأول من المقول في ذلك الجواب هو الماهية المختصة، والثاني هو الماهية المشتركة بين مختلفات الحقايق، والثالث الماهية المشتركة بين متفقات الحقايق.

وإنما زيد لفظ « الدال » في هذه الأقسام بناءاً على أنهم في هذا المقام يقسّمون اللفظ الكلي؛ حتى قال الشيخ في « الشفاء »: (فصل في قسمة اللفظ المفرد الكلي إلى أقسامه الخمسة). ومن المعلوم عندك أنه - حينئذ - يجب اعتبار الدلالة فيما يندرج في تلك القسمة، والفصل القريب يركّب مع الفصل البعيد مطلقاً، ومع القريب إن جوّز تعدده، والبعيد إذا تفاوتا في الرتبة. والجنس البعيد يمكن تركيبه مع الفصل القريب الذي هو في مرتبته أو دونها. والجنس القريب لا يمكن تركيبه مع الفصل البعيد لدخوله فيه. وإذا ركّب مع القريب فهو الحد التام المذكور في الأقسام وعدم التمانع بين الأقسام أن لا تكون متباينة وتداخلها تصادقها مع تبائنها. ⊂

⬅ وتقسيم الكلي بالقياس إلى شئ واحد يستلزم التداخل؛ لأن ما يكون جزء الماهية ذلك الشئ يستحيل أن يكون تمامها مع أنه أخذ الجنس تارة نفس الماهية، وأخرى جزئها. وإذا كان الشئ المنسوب إليه مبايناً للكلي لم يكن الكلي بالنسبة إليه شيئاً من تلك الأقسام الثلاثة، فلا يكون قسمته إليها وكل واحد من الجزء والخارج إذا قيس إلى حقيقته كان تمام ماهيتها، بل كل واحد منها ماهية من الماهيات، أي: مفهوم من المفهومات، فينحصر الكلي - حينئذٍ - في قسم واحد هو تمام الماهية.

وأقسام الكلي - على مقتضى ما ذكره المصنف من التقسيم ستة - لأنه قسّم تمام الماهية إلى ثلاثة: الجنس، والنوع، والحد. وقسّم جزئها إلى: الجنس، والفصل. وقسّم الخارج عنها إلى: الخاصة، والعرض العام. لكن الجنس لما كان مكرراً كان قسماً واحداً فتبقى الأقسام ستة.

واعلم أن مورد القسمة هو الكلي المفرد - كما صرّحت به العبارة المنقولة آنفاً من «الشفاء» - فلا يندرج فيه الحد التام؛ لأنه مركب قطعاً، وحينئذٍ يجب أن يجعل الأقسام المذكورة في القسم الأول أقساماً للمقول في جواب «ما هو» لا أقساماً له، وذلك بأن يقدّر الكلام بكذا. والأول هو المقول في جواب «ما هو» والمقول في جواب «ما هو» : إما بحسب الخصوصية المحضة إلى آخره. ولما كان بين المقول وذلك المقسم عموم من وجه؛ لم يلزم أن يكون أقسامه أقساما له، فاندفع السؤال الأول والخامس.

لا يقال: اعتبار الأفراد ينافي تمثيلهم للجنس المتوسط بالجسم النامي.

لأنا نقول: هو من قبيل المساهلة في الأمثلة.

ثم أن تقسيم الكلي إلى المفرد ليس بالنسبة إلى أيّ شئ كان، بل إلى ما يحمل هو عليه من جزئياته، كما هو الظاهر، فاضمحل السؤال الثالث بالمرة. وليس أيضاً تقسيمه بالقياس إلى جزئي واحد حقيقي معيّن، أو مطلق، ولا إلى جزئيات متفقة ⬅

⟵ حتى يلزم أن لا يعتبر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام إلا بالقياس إلى الماهية النوعية، فلا يدخل في القسمة الأجناس والفصول العالية والمتوسطة وخواصها وأعراضها مقيسة إلى الماهيات التي هي أجناس متوسطة أو سافلة. ولا بالقياس إلى مجموع جزئيات متعددة كيف كانت، لأنه يبطل الحصر إذ هاهنا أقسام أربعة أخرى هي أن يجتمع في الكلي تلك الأقسام الثلاثة. ولا إلى مجموع جزئيات مختلفة الحقايق، لأنه يلزم مع ما ذكر من عدم الانحصار أن لا يندرج الحقيقة النوعية في تمام الماهية، بل تقسيمه بالنسبة إلى جزئي واحد إضافي سواء كان حقيقياً أو لا، وليس ذلك الجزئي معتبر من حيث انه معيّن حتى يرد أن الأقسام حينئذٍ متباينة وقد اعتبر تصادقها حيث ذكر الجنس في تمام الماهية وجزئها معاً، بل هو معتبر على إطلاقه.

وعلى هذا يتجه السؤال بعدم التمانع لجواز أن يكون الكلي تمام ماهيته جزئي وجزء ماهيته جزئي آخر وخارجاً من ماهية جزئي ثالث، فيجاب بأن القسمة إما حقيقية بأن يضم إلى مفهوم كلي قيود متنافية فيحصل أقسام متباينة، واما اعتبارية بأن يضم إليه قيود متغائرة لا متنافية فيحصل أقسام متمايزة بحسب المفهوم والاعتبار، وان كانت متصادقة، وهذا القدر من الامتياز كافٍ لنا في معرفة أحوالها.

وما نحن فيه من هذا القبيل، ألا ترى أنهم صرَّحوا باجتماع الخمسة في مفهوم واحد مقيساً إلى أمور متعددة كالحسّاس، فأنه فصل للحيوان، وجنس للسميع والبصير، ونوع لحصصه؛ أعني: هذا الحساس وذلك الحساس، وخاصة للجسم، وعرض عام للضاحك. وبهذا الجواب اندفع السؤال الثاني.

فإن قيل: إذا نسب الحيوان - مثلاً - إلى جزئي، فكونه تمام ماهيته المختصة، فتمام الماهية ينقسم إلى قسمين، كما أن الجزء والخارج كذلك، فأقسام الكلي ستة لا خمسة. ⟵

⊂ قلنا: الجنس يعتبر تارة من حيث انه تمام الماهية المشتركة بين جزئي وجزئي آخر مخالف له في تحقيقه، ويعتبر أخرى من حيث أنه جزء هو تمام المشترك بين ماهية ذلك الجزئي وماهية أخرى يخالفها، وهذان الاعتباران مآلهما واحد: لأن معنى كونه تمام الماهية المشتركة بين متخالفين في الحقيقة، وهو معنى كونه جزء هو تمام المشترك بينها، ولا فرق إلا بأن كونه تمام الماهية مذكور صريحاً، وكونه جزئه مذكور ضمناً في أحد الاعتبارين، والأمر بالعكس في الاعتبار الآخر، وهذا هو تحقيق ما ذكرناه من أن الجنس لما كان مكرراً عدّ قسماً واحداً. وبهذا التحقيق يندفع مايقال من أن تمام الماهية لا ينحصر في النوع.

وأما السؤال الرابع فمدفوع بأنّا لا نريد بـ (تمام الماهية): تمام ماهية ما، ولا تمام الماهية النوعية، بل أمراً ثالثاً هو تمام ماهية الجزئي الذي نسب إليه الكلي كما قررناه.

ولقائلٍ أن يقول: إذا نسب الناطق إلى الماشي كان خاصة له، وليس الماشي جزئياً ولا ماهية لما هو جزئي من جزئياته، اللهم إلا أن يقال: الجزئي الإضافي ما وقع موضوعا لما يحمل عليه كليا أو جزئياً، فيجعل الأعم جزئيا للأخص، أو يقال: حصص الماشي جزئيات للناطق. وكلاهما باطل، فوجب في تقسيم الكلي أن ينسب إلى ماهية ما: إما عينها، أو خارجاً عنها، ولا يراد بها أيّ ماهية كانت، بل ما يحمل ذلك الكلي عليها، ولا يعتبر تعددها مجتمعة، ولا تعيينها منفردة، بل يكون المنسوب إليه ماهية ما من الماهيات التي يحمل هو عليها، وما قيل من أنه يلزم حينئذٍ انحصار الكلي في قسم واحد هو تمام الماهية: إن أريد به أنه يصدق - حينئذٍ - على كلي انه تمام الماهية باعتبار فهو مسلَّم، بل واقع؛ لما سيأتي من أن الكليات بالنسبة إلى حصصها الموجودة في أفرادها أنواع حقيقية. وإن أريد به أنه لا يعرض له الجزئية باعتبار آخر أصلاً، فهو ممنوع. وإنما يلزم ذلك إذا اكتفى بمطلق الماهية حتى كأنه قيل: الكلي أما أن يكون تمام الماهية وأما أن لا يكون كذلك، بل يكون أما ⊃

إليه، أي: حقيقته التي هو بها هو هو، أو جزء منها، أو خارجاً عنها، والأول لابد أن يكون مقولاً في جواب «ما هو» وهو على ثلاثة أقسام: لأنه إما أن يكون صالحاً لأن يجاب به عن ماهية الشيء حالة إفراده بالسؤال فقط؛ أو حالة جمعه مع غيره فقط، أو حالة الجمع والإفراد.

فإن كان الأول؛ فهو المقول في جواب «ما هو» بحسب الخصوصية المحضة،

⬅ جزءا أو خارجا فيندرج الكلي في القسم الأول، ويستحيل وجود القسم الثاني. وأما إذا اعتبر ماهية واحدة من الماهيات على سبيل البدل فلا، لجواز أن يختلف الحال بالقياس إلى ماهية أخرى. وأيضا الكلي يتناول كليات متعددة فجاز أن يكون بعضها تمام تلك الماهية، والبعض الآخر جزء منها، أو خارجا عنها.

فظهر أن اختلاف الحال جايز بحسب اختلاف كل واحد من الجانبين أعني: الكلي ومانسب إليه. فيصير مآل التقسيم إلى قولنا: الكلي، أيّ كليٍ كان، أما أن يعتبر كونه تمام ماهية من الماهيات التي يحمل هو عليها من تلك الماهيات، أو يعتبر كونه خارجا عن ماهية منها.

وإذا تحققت ما تلوناه انكشف لك انه لما أريد بـ (الشئ) المنسوب إليه الجزئي اندفع السؤال الرابع والثالث، وعلم - أيضاً - أن الحدّ ليس داخلا في هذه القسمة، لأن المحدود ليس من جزئياته، على انه قد علم خروجه عنها بقيد الإفراد كما مرّ، ولما جعل الحد من أقسام المقول دون الكلي اندفع الأول والخامس. واما السؤال الثاني فيندفع بأنه لما لم يرد بـ (الجزئي) واحد معيّن فيرد التداخل، بل أيّ جزئي كان من جزئياته، إلا أنه يبقى السؤال بعدم التمانع فأورده على سبيل الترديد بقوله: «لا يقال» وقال في الشق الأخير: «عاد السؤال بعدم التمانع» وأجاب عنه بالتزامه ولذلك قال أولاً «ويمكن أن يدفع الأسئلة الخمسة». (سيد)

كالحد بالنسبة إلى المحدود، فإن الحيوان الناطق - مثلاً - يصلح جواباً للسؤال عن ماهية الإنسان حالة إفراده، ولو جمع بينه وبين الفرس لم يصلح جواباً.

وإن كان الثاني؛ فهو المقول في جواب «ما هو» بحسب الشركة المحضة، كالجنس بالنسبة إلى أنواعه، فإنه إذا سُئل عن الإنسان والفرس والثور بـ «ما هي» فالجواب هو: الحيوان، ولو أفرد الإنسان بالسؤال لم يصلح للجواب.

وإن كان الثالث؛ فهو المقول في جواب «ما هو» بحسب الشركة والخصوصية معاً، كالنوع بالنسبة إلى أفراده، فإنه إذا سُئل عن زيد بـ «ما هو» كان الجواب: الإنسان، ولو جُمع مع عمرو وبكر لم يتغير الجواب. فالقسم الأول هو الدال على الماهية المختصة، والثاني على المهية المشتركة بين المختلفات، والثالث على الماهية المشتركة بين المتفقات.

ولقائل أن يقول: هاهنا أسئلة:

الأول: إن مورد القسمة إما الكلي المفرد أو مطلق الكلي: فإن كان الكلي المفرد لم يصح عدّ الحد من أقسامه، وان كان مطلق الكلي لم تنحصر القسمة، لأن هاهنا أقساماً كثيرة خارجة عنها كالفصل القريب مع الفصل البعيد، أو الفصل البعيد مع الفصل البعيد، أو الجنس البعيد مع الفصل القريب.

الثاني: أن أحد الأمرين لازم إما عدم تمانع الأقسام، أو تداخل الأقسام، وكل منهما باطل: أما بيان لزوم أحد الأمرين فلأن تقسيم الكلي إما بالقياس إلى شئ واحد، أو بالقياس إلى أشياء متعددة، فإن كان الأول يلزم التداخل: لأنه أخذ الجنس في القسمة تارة دالاً على الماهية، وأخرى على جزء الماهية، وان كان

الثاني يلزم عدم التمانع؛ لجواز أن يكون الكلي نفس ماهية وجزء ماهية أخرى وخارجا عن ماهية ثالثة، وأما بطلان كل من الأمرين: اما التداخل فظاهر؛ لاستحالة أن يكون الكلي بالقياس إلى شيء واحد نفسه وجزئه معا، واما عدم التمانع فلأن المقصود من التقسيم التمايز بين الأقسام، وحينئذٍ لا تمايز.

الثالث: إن القسمة ليست حاصرة، لجواز أن يكون المنسوب إليه مبايناً.

الرابع: إنه إن أراد بـ «تمام ماهية الشيء»: تمام ماهية ما من الماهيات، ينحصر الكلي في قسم واحد لأنه أبداً يكون تمام ماهية ما من الماهيات، إذ جزء الماهية أيضاً تمام ماهية ما، وكذا الخارج عن الماهيات وإن أراد به تمام الماهية النوعية التي لا تختلف أفرادها إلا بالعدد؛ لم يندرج المقول في جواب «ما هو» بحسب الشركة المحضة تحته.

الخامس: إن أقسام الكليات - على مقتضى ما ذكر من التقسيم - ستة وسيصرح المصنف بانحصارها في الخمسة.

السادس: إن كل مقول في جواب «ما هو» فهو مقول في جوابه بحسب الخصوصية المحضة، فلا يصح تقسيمه إلى الأقسام الثلاثة. بيان الأول إن كل مقول في جواب «ما هو» **حد**، لأنه يستلزم تصوره تصور الماهية المسئول عنها، ضرورة إن تصور الإنسان يستلزم تصور الماهية المشتركة بين زيد وعمرو، وليس المعنى من الحد إلا هذا، وكل حد فهو مقول في جواب «ما هو» بحسب الخصوصية المحضة ينتج أن كل مقول في جواب «ما هو» مقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة.

ويمكن أن يدفع الأسئلة الخمسة المتقدمة بأن التقسيم الكلي بالقياس إلى ما تحته من الجزئيات؛ فيكون المراد بـ «الشيء» المنسوب إليه: الجزئي فالأقسام المذكورة في القسم الأول ليست أقساماً له بل للمقول في جواب «ما هو» فلابد من تقديره في الكتاب حتى يتم العناية، واندفاعها حينئذٍ لا يخفى على المحصّل.

لا يقال: إن أردتم بـ «الجزئيات» : الجزئيات التي لا تختلف إلا بالعدد؛ فلا اعتبار للجنس والفصل والخاصة والعرض العام إلا بالقياس إلى الماهية النوعية، فلا يدخل في القسمة الأجناس والفصول العالية والمتوسطة وخواصها وأعراضها. وإن أردتم بها :الجزئيات مطلقاً، فإن كان المراد جميع الجزئيات؛ فلا حصر أيضاً؛ لأن هاهنا أقساماً أربعة أخرى، وإن كان المراد بعضها؛ عاد السؤال؛ لعدم التمانع والتمايز بين الأقسام؛ لجواز أن يكون الكلي نفس ماهية بعض الجزئيات داخلاً في ماهية البعض الآخر وخارجاً عن ماهية الباقي.

لأنا نقول: القسمة هاهنا اعتبارية، والاختلاف بين الأقسام بحسب المفهوم، والاعتبار كافٍ في التمايز.

وأما السؤال الأخير[1] فجوابه: أن المقول في جواب «ما هو» نفس الماهية

---

[1] أي: السؤال بما هو إنما يكون عن نفس الماهية؛ لا عما يوجب تصوّره تصورها فالجواب المطابق أن يذكر الماهية بعينها لا ما يوجب تصورها، فإذا قيل مثلاً: « ما زيد ؟ » يجاب بـ «الإنسان» لأن السائل قد تصوّر ماهية مبهمة فسأل عن خصوصيتها، فلا يحسن أن يذكر بدله فيقال: « حيوان ناطق » إذ فيه تفصيل مستغنى عنه. ⬅

المسؤول عنها؛ لا ما يوجب تصوّره تصورها؛ ولهذا لم يحسن إيراد حدها بدلها، وأما جعل الحد منه فباعتبار أنه نفس ماهية المحدود وإن كان مغايراً له باعتبار آخر؛ فهو حد ومقول في جواب ما هو بالاعتباري.

واعلم أن المصنف سيجعل الحد في (فصل التعريف) داخلاً في ماهية المحدود، وعدّه هاهنا من المقول في جواب «ما هو» فلابد أن يكون تمام ماهيته، فبين كلاميه تناقض صريح.

وإذا قيل : « ما الإنسان؟ » فإن لم يعلم السائل خصوصية مفهومه؛ يجاب بمرادف له - إن وجد - وإلا فبمركب بعينه، لكنه من مباحث اللغة، وإن علمها يجاب بالحد الذي هو يشرح مفهومه أو يصوّر حقيقته لا بالمرادف؛ وذلك لأن الخصوصية المستفادة من معرفة اللغة معلومة فلا يحصل مطلوبه بمرادف آخر؛ بل يزيد في معرفة تلك الخصوصية إلا أن يذكر الحد في الجواب باعتبار أنه نفس ماهية المحدود التي طلب مزيد معرفة بخصوصيتها؛ لا باعتبار كونه مغائراً لها وموجباً لتصورها. فهو مقول في الجواب لا من حيث أنه حد؛ بل من حيث أنه عين المحدود وحقيقته. ويمكن أن يدفع التناقض بين كلامي المصنف - إذا لم يجوز التحديد بالمفردات - بأن يقال: المراد بـ«دخول الحد في ماهية المحدود»: أن يكون كل واحد من أجزاء الحد داخلاً في ماهيته، ولذلك قابل الداخل هناك بالخارج والمركب منهما، وحكم بأن المعرّف الداخل قد يكون مساوياً للماهية المعرّفة في المفهوم. وعلى هذا التأويل فكون الحد داخلاً لا ينافي كونه تمام ماهية المحدود، ولا كونه مساوياً لها في المفهوم - كما توهم - وسنكرر عليك هذا المعنى وما يرد عليه في (باب التعريفات). (سيد)

قال: والثاني يسمى ذاتياً في هذا الموضع.

***

أقول: الثاني من أقسام الكلي وهو ما يكون جزء ماهية الشيء يسمى «ذاتياً» في هذا الموضع؛ أي: في كتاب ايساغوجي، فإنه يقال: الذاتي في غيره على معانٍ سيأتيك بيانها، والشيخ جرى في (الإشارات) على هذا الاصطلاح؛ وفسّره في (الشفاء) بما ليس بعرضي، فسمى الماهية ذاتية بهذا التفسير، دون الأول، ثم قال: هاهنا موضع نظر؛ فإن الذاتي ما له نسبة إلى ذات الشيء وذات الشيء لا تكون منسوباً إلى ذات الشيء، بل إنما ينسب إلى الشيء ما ليس هو. ثم استشعر بأن يقال: الماهية ليست ذاتية لنفسها بل للأشخاص المتكثرة بالعدد؛ فابطله بأنه لو جعل الماهية ذاتية لتشخص شخص لم يخلو من أن تكون نسبتها بالذاتية إلى ماهية الشخص، فيعود المحذور، أو إلى الجملة التي هي الماهية والتشخص فلا يكون إياها بكمالها بل جزء منها.

وأجاب عن النظر: بأن الذاتي وإن دل على النسبة بحسب اللغة، لكن لا كلام فيه، وإنما الكلام فيما وقع عليه الاصطلاح وهو لا يشتمل على نسبة أصلاً، وإلى هذا السؤال والجواب أشار المصنف بقوله: «وهذه التسمية اصطلاحية لا لغوية» على أنه لو جعل الماهية ذاتية للماهية من حيث أنها مقترنة بالتشخص لاندفع الإشكال على قانون اللغة أيضاً، وعلى كل تقدير؛ أي: على كل واحد من تفسيري الذاتي لا يصح تفسير من فسّر الدال على الماهية[1] بالذاتي الأعم كالنوع

---

[1] قد عرفت أن الدال على الماهية، أعني: المقول في جواب «ماهو» يكون على ثلاثة، أي: الدال على الماهية المختصة، والدال على الماهية المشتركة ⬅

⬅ بين المختلفات، والدال على الماهية المشتركة بين المتفقات. والقسم الأول - وهو الحد بالقياس إلى المحدود - خارج عن أقسام الكلي الذي نحن بصدده؛ فلم يبقَ إلا الأخيران وهما «النوع» و «الجنس» وكل واحد منهما ذاتي أعم: أما الجنس فهو ذاتي بالمعنيين، وأعم بالنسبة إلى ما يقال عليه من الأشخاص؛ فتوهم الظاهريون من المنطقيين أن الدال على الماهية هو الذاتي الأعم، وهؤلاء وإن أصابوا في العكس؛ حيث شمل تعريفهم كل دال على الماهية، لكنهم أخطأوا في الطرد؛ حيث دخل فيه ما ليس دالاً على الماهية أصلاً كفصل الجنس مثل «الحسّاس» فإنه ذاتي أعم بكل واحد واحد من تفسيري الذاتي، وليس يتصور كونه دالاً على الماهية المحضة كالإنسان مثلاً؛ لأن المقول في جواب السؤال عن ماهيته يكون إما عينها، أو متحداً معها في الحقيقة، كما وقفت عليه، لا على الماهية المشتركة؛ وإلا كان جنساً. وكذا فصل النوع كالناطق ذاتي بالمعنيين وأعم من الأشخاص، وليس دالاً على شيء من الماهيتين، ولما كان الإختلاف في أن الدال على الماهية هل هو الذاتي الأعم أو لا متعلقاً بالذاتي؛ أشار إلى أنه ليس متفرعاً على الاختلاف في تفسيره؛ بل هو اختلاف آخر مستقل.

فإن قيل: فصل الجنس يدل على الماهية المشتركة. وفصل النوع على الماهية المختصة، وليس يلزم من ذلك كون الأول جنساً والثاني نوعاً؛ لأن دلالتها بالالتزام لا بالمطابقة؛ حيث أن الدلالة الالتزامية لا يكفي في كون اللافظ دالاً على الماهية؛ بل لابد من أن يكون دلالته عليها بالمطابقة؛ كما مرّ.

لا يقال: هذا جواب بالإصطلاح؛ فلعل الخصم لا يساعد عليه.

لأنا نقول: يجب علينا أن نراعي ما عليه أرباب الصناعة، ثم إنا نجدهم يجعلون الحساس وما يجري مجراه من الأمور المشتركة بين المختلفات الحقيقة فصولاً للأجناس لا دوالاً على الماهيات المشتركة بينها كالحيوان وأمثاله، وكذا الحال ⬅

والجنس؛ لأن فصل الجنس ذاتي أعم على كل تفسير منهما، ولا يجوز أن يكون دالاً على الماهية، وإلا لكان دالاً إما على الماهية المختصة، وهو ظاهر البطلان، أو على الماهية المشتركة فيكون جنساً.

ولما كان هذا الاختلاف أيضاً بحسب الذاتي؛ وكان يوهم أنه متفرع على الاختلاف الواقع في تفسير الذاتي؛ دفع الوهم بقوله: وعلى كل تقدير لا يصح ذلك المذهب حتى يعلم ان مبناه ليس على أحد القولين من الاختلاف الأول بل هو اختلاف آخر مستقل.

فلئن قالوا: لا نسلِّم أن فصل الجنس ليس دالاً على الماهية؛ فإن الدال على الماهية أعم من أن يكون دالاً بالمطابقة بالالتزام وفصل الجنس وإن لم يدل عليها بالمطابقة إلا أنه دال بالالتزام.

أجاب: بأن دلالة الفصل بالالتزام لا تكفي في كونه دالاً على الماهية؛ فإن المراد بـ «المقول» في جواب «ما هو» ما يكون دلالته على الماهية بالمطابقة، على أن الفصل لا دلالة له بالالتزام على الماهية؛ فإن مفهوم «الحسّاس» - مثلاً - شيء له الحس، ومفهوم «الناطق» شيء له النطق، وهما أعم من الحيوان والإنسان، والأعم

⬅ **في الناطق ونظائره من أجزاء الماهيات النوعية، فإنهم يجعلونها فصولاً لها لا دوال عليها كالأنواع الحقيقية. وما ذكره من أن الفصل مطلقاً لا دلالة له على الماهية أصلاً لكونه أعم منها بحسب المفهوم قطعاً؛ مبني على ما سلف من أن الدلالة مفسّرة به كلمة ومعنى؛ ولذلك اشترط في الالتزام اللزوم العقلي، وأما إن فسرت بإن وإذا فلا شبهة في أن للفصل دلالة إلتزامية على الماهية المشتركة أو المختصة. (سيد)**

لا يدل على الأخص بإحدى الدلالات الثلاث. وأيضاً لو دل الفصل على الماهية بالالتزام لا يستلزم تصوره تصورها فيكون التعريف به حداً مع إنهم صرحوا بخلافه.

وإذ قد بين خطأهم نبّه على منشأ غلطهم بالفرق بين نفس الجواب الذي هو الماهية وبين الواقع والداخل فيه الذي هو جزء الماهية؛ لأنهم لم يتفطنوا له[1]،

---

[1] أي: الفرق بين نفس الجواب الذي هو الماهية وبين الواقع والداخل فيه الذي هو جزء الماهية.

وبيان ذلك: إنه إذا سُئل عن الماهية المشتركة كما في قولك : (ما الإنسان والفرس؟) كان الجواب بالجنس الذي هو الدال عليها بالمطابقة كالحيوان، ويكون فصل الجنس – حينئذٍ – داخلاً: لأنه دال عليه بالتضمن، فهؤلاء لما فسروا الدال على الماهية بالذاتي الأعم لم يفرّقوا بين نفس الجواب الذي هو تمام الماهية المشتركة وبين الداخل فيه الذي هو جزئها؛ بل جعلوا الجزء كالكل في كونه مقولاً في الجواب ودالاً على الماهية.

وإذا سُئل عن الماهية المختصة كما في قولك: (الإنسان) كان الجواب بما يدل على تمامها كـ (الحيوان الناطق) ويكون فصلها – حينئذٍ - واقعاً أو مقولاً في طريق «ما هو» لأنه دل عليه بالمطابقة. فمن فسر الدال بذلك التفسير جعل الجزء الواقع في الطريق كالنوع في كونه دالاً على الماهية المختصة ومقولاً في الجواب عنها، فالجنس يكون تارة دالاً على الماهية المشتركة ومقولاً في الجواب عنها، وأخرى واقعاً في طريق « ما هو » وجزء من الدال على الماهية فهو تمام الماهية المشتركة وجزء من الماهية المختصة، ومفهوم كونه جنساً مغايراً لكونه جزء وإن كان معروضهما ذاتاً واحدة والفصل مطلقاً لا يقال في جواب « ما هو »؛ لأن دلالته على الماهية ⬅

وذلك لأن سؤال السائل عن الماهية لا يكون جوابه إلا بذكر جميع أجزائها المشتركة والمختصة، فتمام هذا الجواب هو المقول في جواب «ما هو» كـ «الحيوان الناطق» في جواب السؤال عن ماهية الإنسان، وكل جزء منه مقول وواقع في طريق «ما هو» وإن دل عليه بالمطابقة كمفهومي «الحيوان» و«الناطق» فإن كل واحد منهما مذكور بلفظ يدل عليه بالمطابقة وداخل في جواب «ما هو» إن دل عليه بالتضمن كمفهومات «الجسم» و «النامي» و «الحساس» فإن كلا منهما مذكور بلفظ يدل عليه تضمناً، وإنما انحصر جزء المقول فيهما لما سمعت في (بحث الألفاظ) أنه لا يجوز أن يدل على أجزاء الماهية بالالتزام، كما لا يجوز أن يدل عليها بالتضمن والالتزام فقد خرج فصل الجنس عن كونه صالحاً لأن يقال في طريق «ما هو» والفصل والصنف عن كونهما صالحين لأن يقالا في جواب «ما هو». ثم قال المصنف: ونحن نريد بـ«الذاتي» جزء الماهية، وبـ«العرضي» الخارج عنها، وحينئذٍ يكون قسمة الكلي مثلثة، وأما على رأي الشيخ في الشفاء فمثناة.

التزام، وكذا الصنف لا يقال فيه لأن دلالته عليها تضمن. وفصل الجنس لا يصلح لأن يقال في طريق « ما هو » سواء كان سؤالاً عن الماهية المشتركة أو المختصة؛ بل يكون أبداً داخلاً في الجواب إلا إذا أقيم حد الجنس مقامه على قبح.

وفصل النوع قد يكون واقعاً في الطريق كما في جواب : (ما الإنسان؟) بـ (الحيوان الناطق) على ما مرّ، وقد يكون داخلاً في الجواب كما في جواب (ما زيد؟) بـ (الإنسان)، فقد اتضح أن الذاتي الأعم قد يكون دالاً ومقولاً في جواب « ما هو » وقد يكون واقعاً في طريقه وقد يكون داخلاً في جوابه، فمن عرف الدال به لم يتفطن للفرق بين الدال وبين الواقع والداخل فيه. (سيد)

الجنس والفصل وتقسيمه إلى القريب والبعيد

قال: والذاتي إما جنس أو فصل.

* * *

أقول: جزء الماهية منحصر في الجنس والفصل، أي: المطلقين لإنه إما أن يكون مشتركاً بين الماهية وبين نوع ما من الأنواع المخالفة لها في الحقيقة، أو لا يكون مشتركاً: فإن لم يكن مشتركاً يكون **فصلاً** لأنه يميز الماهية عن غيرها في الجملة تميّزاً ذاتياً، وإن كان مشتركاً: فإما أن يكون تمام المشترك بينها وبين نوع ما من الأنواع المخالفة لها في الحقيقة، أو لا يكون، فإن كان فهو **الجنس** لكونه صالحاً لأن يقال على الماهية وعلى ما يخالفها بالنوع في جواب «ما هو» وإن لم يكن تمام المشترك فلابد أن يكون بعضاً من تمام المشترك؛ لأن التقدير إنه مشترك وليس تمام المشترك ومساوياً لتمام المشترك، وإلا لكان إما أعم منه، أو أخص، أو مبايناً، والأخيران باطلان[1] لاستحالة وجود الكل بدون الجزء، ومباينة

---

[1] **إما كونه أخص مطلقاً أو من وجه؛ فلأن الأعم كذلك يجوز وجوده بدون الأخص فيمكن - حينئذٍ - وجود الكل، أعني: تمام المشترك بدون جزئه، وهو محال. وأما كونه مبايناً فلأن الجزء المحمول على الماهية يستحيل أن يباين سائر الأجزاء المحمولة عليها، وإنما لم يلزم من الدليل أن يترتب تمام المشتركات إذ لم يثبت به كون بعضها جزء لبعضها.**

ويتجه - على فرض الكلام في الماهية المعقولة - إنا لا نسلّم أن شيئاً من الماهيات معقولة بالكُنه. والدليل المذكور على حصر الجزء في الجنس والفصل لا يتم بالنسبة الى القريبين منهما؛ لأن بعض تمام المشترك فصل بعيد لا قريب، وتمام المشترك إذا لم يكن تماماً بالقياس إلى جميع مشاركات الماهية فيه كان جنساً ←

الجزء المحمول وكذا الأول وإلا لكان مشتركاً بين تمام الماهية ونوع آخر تحقيقاً لمعنى العموم، ولا يجوز أن يكون تمام المشترك بين الماهية وهذا النوع، لأن المقدر خلافه؛ بل بعضه، وحينئذٍ يعود التقسيم فإما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى ما يساوي تمام المشترك فيكون **فصل جنس** فيكون فصلاً للماهية لأن ما يميز الجنس عن جميع مغايراتها يكون مميزاً للماهية عن بعض مغايراتها.

وليس نعني بـ «**التسلسل**» هاهنا ترتب أجزاء الماهية إلى غير النهاية؛ فإن الترتب بين تمام المشتركات غير لازم من الدليل؛ بل تركب الماهية من أجزاء غير متناهية المستلزم لامتناع تعقلها، على أن الكلام مفروض في الماهية المعقولة، وإنما فسرنا الجنس والفصل في الدعوى بـ «المطلقين» لما لا يخفى من عدم تمام الدليل بالنسبة إلى القريبين.

⬅ بعيداً لا قريباً. وإذا فرض أن تمام المشترك عرضي للنوع الآخر المخالف للماهية في الحقيقة، أو جزء له غير محمولاً عليه لم يكن مقولاً عليهما في جواب «ما هو» بحسب الشركة المحضة، فلا يكون جنساً.

والاحتمال الثالث: أعني: كونه تمام المشترك جزء الماهية ونفس ماهية النوع الآخر - قريب من الرابع، بل الظاهر أنه لا يخالفه إلا في العبارة، فإن كل جزء من أجزاء الماهية نوع مخالف لها في الحقيقة، وهو تمام المشترك بينهما مع كونه جزء للماهية، ونفس ذلك النوع المخالف لها، وعلى هذين الاحتمالين أيضاً لا يكون تمام المشترك جنساً؛ إذ لابد للجنس أن يكون مقولاً على نوعين متحصلين منه بفصلين متباينين.

وقوله: (أو يقال في حيِّز النفي) أي: ولا يقال أيضاً، وهذا السؤال دائر بين تمام المشترك وبعضه بخلاف السؤال الأول فإنه مختص بتمام المشترك. (السيد الشريف)

لا يقال: لا نسلّم إنه إذا كان جزء الماهية تمام المشترك بينها وبين نوع ما مخالف يكون جنساً.

وسند المنع أربعة احتمالات:

فالأول: احتمال أن يكون جزء الماهية عرضياً عاماً للنوع الاخر.

الثاني: احتمال أن يكون ذاتياً للماهية جزءاً له غير محمول.

الثالث: احتمال كونه جزءاً للماهية ونفس ماهية النوع.

الرابع: احتمال أن يكون مشتركاً بين الماهية وجزئها.

ففي هذه الصور لو كان تمام المشترك لم يلزم أن يكون جنساً.

أو يقال: إن أردتم بـ (مخالفة النوع): **مجرد المغايرة**؛ فلا نسلّم أن تمام المشترك بين الماهية ونوع ما مخالف جنس، وإنما يكون لو كان مقولاً على المتباينات. وإن أردتم بها: **المباينة**، فلا نسلّم أن بعض تمام المشترك إذا كان أعم منه واشترك بينه وبين نوع آخر وكان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع يلزم خلاف المقدر، وإنما يلزم أن لو كان ذلك النوع مبايناً للماهية، وهو ممنوع. سلّمناه، لكن لا نسلّم أن بعض تمام المشترك لو لم يكن تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع بل بعضه يلزم التسلسل.

ولم لا يجوز أن يكون تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع هو تمام المشترك المفروض لإتمام مشترك آخر؟ غاية ما في الباب أن النوع الذي يكون بإزاء تمام المشترك لا يكون مبايناً له، ولا دليل يدل على امتناعه فإن الأعم يجب أن يتناول فردين، إما إنهما متباينان فلا.

لأنا نقول:[١] «من» الابتداء جزء الماهية إما أن يكون ذاتياً لنوع ما من الأنواع المباينة لها، أو لا يكون فإن لم يكن ذاتياً النوع مباين أصلاً يلزم أن يكون فصلاً؛ لأنه لا يجوز أن يكون نفس الأنواع المباينة لها، وهو ظاهر. ولو كان جزءاً لها غير محمول لكان إما جزءاً لجميعها؛ فيكون جزءاً لجميع الماهيات، وهو محال؛ لبساطة بعضها، وإما جزءاً لبعضها دون بعض؛ فهو يميز الماهية في ذاتها وجوهرها عن ذلك البعض، سواء كان عارضاً له أو لم يكن.

ولا نعني بـ (الفصل) إلا الذاتي المميز في الجملة، وإن كان ذاتياً لنوع مباين فإما

---

[١] جواب عن السؤالين والمراد بـ (الذاتي) : الجزء المحمول. ولما اعتبر المباينة في النواع الذي بإزاء الماهية اندفع الاحتمال الثالث والرابع؛ لأن ما كان ذاتياً للماهية لا يمكن أن يكون نفس الأنواع المباينة لها، وإلا لزم حمل مباين الماهية عليها. فلو فرض أنه جزء للأنواع المباينة غير محمول عليها لم يكن جزء لجميعها بل لبعضها؛ وذلك لوجود البسائط. نعم يجوز أن يكون عارضاً لجميعها.

وعلى التقديرين يكون ذلك الذاتي مميزاً للماهية تميّزاً ذاتياً في الجملة فيكون فصلاً لها.

وفيه بحث: لأنه إن أريد أن مجرد ذلك الذاتي يميّز الماهية؛ فهو ممنوع: لأنه إذا كان ثابتاً لجميع ما يباينها من الماهيات - ولو بالعروض - لم يتصور تمييزه إياها عن شئ منها. وإن أريد أنه من حيث هو ذاتي، أي: جزء محمول يميزها عن جميعها أو بعضها.

ورد: أن هذه الحيثية خارجة عن الماهية؛ فالذاتي المأخوذ معها لم يكن ذاتياً لها؛ بل خارجاً عنها فلا يكون فصلاً. ولما اعتبر في النوع الذي هو بإزاء تمام المشترك كونه مبائناً له اندفع ما ذكر في السؤال الثاني. (سيد)

أن يكون كمال الذاتي المشترك بينهما فهو **جنس**؛ لكونه صالحاً لأن يقال في جواب «ما هو» عليها بحسب الشركة المحضة، وإما أن لا يكون كمال الذاتي المشترك فيكون بعضاً من كمال المشترك، ولا يخلو إما أن لا يكون ذاتياً لنوع مباين لكمال المشترك فهو **فصل جنس**؛ لما عرفت، أو ذاتياً فيكون ذاتياً للماهية وذلك النوع وهو مباين لها أيضاً ضرورة أن مباينة الشيء للجزء يستلزم مباينته للكل، ولا جائز أن يكون تمام الذاتي المشترك بينهما؛ لأنه خلاف المقدر، بل بعضه ويعود الترديد فيه حتى يتسلسل فلابد من الانتهاء إلى ما لا يكون ذاتياً لنوع مباين وهو فصل الجنس، فيكون فصلاً للماهية بعيداً. واندفاع السؤالات[١] على هذا التقرير بيّن لاسترة فيه[٢].

لا يقال: لا نسلّم أنه لو لم يكن تمام الذاتي المشترك كان بعضاً منه، ولم لا يجوز أن يكون بعضاً من تمام الذاتي المميز كجنس الفصل؟!.

لأنا نقول: إذا انتفى تمام الذاتي المشترك فانتفاؤه إما بانتفاء اشتراك الذاتي وهو باطل؛ لأن التقدير كونه ذاتياً لهما، وإما بانتفاء التمامية فيلزم البعضية بالضرورة وإما جنس الفصل فهو غير معقول؛ لأنه لو كان للفصل جنس يكون مشتركاً بين

---

(١) أي: المنطوية تحت السؤالين المذكورين. (السيد الشريف)

(٢) إلا أن هاهنا سؤالاً لا يمكن التفصي عنه بقيد المباينة وهو إنه لا يجوز أن يكون تمام المشترك الثالث هو عين تمام المشترك الأول فيكون النوع الثالث الذي هو بإزاء تمام المشترك الثاني ومباين له هو بعينه النوع الأول الذي هو بإزاء الماهية ومباين لها ولا مخلص إلا بأن يثبت أنه لا جواز أن يكون الماهية جنسان في مرتبة واحدة بل لابد أن يكون أحدهما جزءاً للآخر. (السيد الشريف)

الماهية ونوع ما تحقيقاً للاشتراك والجنسية، فإن كان تمام المشترك بينهما يكون جنساً للماهية،وإن كان بعضاً من تمام المشترك يكون فصل جنسها، ولا شيء من أجزاء الجنس بداخل في الفصل وإلا لم يكن المجموع فصلاً، بل يكون الفصل بالحقيقة الجزء الآخر. وأيضاً الفصل عارض للجنس فلو كان جزء من الجنس داخلاً فيه لم يكن ذلك الجزء عارضاً؛ لامتناع عروض الجزء للكل فلا يكون العارض بتمامه عارضاً هذا خلف. وأيضاً لو دخل الجنس أو جزء منه في الفصل يلزم التكرار في الحد التام وإنه باطل.

ومما قررناه[1] يتضح لك أنه يمكن اختصار العبارة الأولى بحذف النسب، وإنه لو

---

[1] أي في قولنا: «لأنا نقول من الابتداء» يتضح لك أنه يمكن اختصار العبارة الأولى المشهورة في كلام القوم بحذف النسب وذلك بأن يُقال وإذا كان بعضاً من تمام المشترك فإما أن لا يكون مشتركاً بين تمام المشترك ونوع آخر مخالف له في الحقيقة فيكون جنس فصل وإما أن يكون مشتركاً بينهما فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع لا يكون تمام المشترك بينهما؛ ؛ لأنه خلاف المُقدَّر؛ بل بعضه فيثبت هناك تمام مشترك ويتم الدليل بلا حاجة إلى أن يُقال هو إما أعم أو أخص أو مباين أو مساو والمقصود بما ذكره الاختصار لا دفع السؤال فلا يتجه أن يُقال يجوز أن يكون بعضٍ تمام المشترك مشتركاً بينه وبين النوع الذي بإزاء الماهية فلا يلزم تمام مشترك آخر كما في أصل الدليل، وإنما قال (العبارة الأولى) دون (الدليل الأول) إشارة إلى اتحادهما بحسب الحقيقة، وأما وجه ذلك الاتضاح فمما لا يشتبه على ذي فطرة سليمة وكذا يتضح مما قرره انه لو قيَّد النوع بإزاء اتحاد المشترك بعدم مشاركته الماهية في تمام المشترك أو بعدم وجود تمام المشترك فيه لاندفع السؤال ⬅

قيّد النوع الذي بإزاء تمام المشترك بعدم مشاركته الماهية في تمام المشترك، أو بعدم وجوده فيه لاندفع السؤال الأخير.

والأخصر من التقريرات أن يقال: الذاتي إن كان تمام المشترك بين الماهية وبين نوع ما مباين فهو **الجنس** وإلا فهو **الفصل** لاستحالة أن يكون جزءاً لجميع الماهيات فهو يميز الماهية عن بعضها فيكون فصلاً لها، ولا يكفي التمييز في الفصلية وإلا لكان الجنس فصلاً؛ بل لابد معه من أن لا يكون مقولاً في جواب «ما هو». ثم الجنس إما **قريب** وإما **بعيد** لأنه إن كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس واحداً فهو **قريب** ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كـ (الحيوان) بالنسبة إلى (الإنسان) فإنه جواب عن الإنسان وعن كل ما يشاركه في الحيوانية، وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعدداً فهو **بعيد** ويكون الجواب هو وغيره كـ(الجسم النامي) بالنسبة إلى الإنسان فإنه جواب عن الإنسان وعن بعض مشاركاته فيه كالنباتات.

وإما الجواب عن الإنسان وعن البعض الآخر كالفرس فليس إياه؛ لأنه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان وكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البُعد عن النوع؛ لأن الجواب الأول هو الجنس القريب فإذا حصل جواب آخر يكون بعيداً بمرتبة وإذا كان جواب ثالث يكون البُعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الأجوبة يزيد على مراتب البُعد بواحد، لكن كلما تزايد بُعد الجنس تناقص

⬅ الأخير الذي ذكره بقوله: «أو يُقال» وذلك لأن كل واحد من هـين القيـدين يقـوم مقام تقييد ذلك النوع بمباينته لتمام المشترك. (السيد الشريف)

الذاتيات؛ لأن الجنس البعيد جزء القريب، وإذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن درجة الاعتبار.

والفصل أيضاً إما **قريب** إن ميّز الماهية عن كل ما يشاركها في الجنس أو في الوجود كالناطق للإنسان، وإما **بعيد** إن ميّزها عن بعض ما يشاركها كالحساس له .

قال: والذاتي يمتنع دفعه عن الماهية.

* * *

أقول: ذكروا للذاتي خواص[1] ثلاثاً:

الأولى: أن يمتنع رفعه عن الماهية على معنى إنه إذا تصور الذاتي أو تصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها؛ بل لابد من أن يحكم بثبوته لها.

الثانية: أنه يجب إثباته للماهية على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية بكُنهها إلا مع تصوره موصوفة به، أي: مع التصديق بثبوته لها، وهي أخص من الأولى؛ لأن

---

[1] قلنا: فائدة هذه الخواص أن يميّز بها الذاتيّات عن العرضيات، ويتوصل بذلك إلى أقسام المعرفات متميزاً بعضها عن بعض.

وفي قوله: (بل لابد من أن يحكم بثبوته لها) إشارة إلى أن امتناع الحكم بالسلب لا يتحقق إلا مع وجوب الإيجاب.

والخاصة الثانية أخص من الأولى؛ لأنه إذا كان تصور الماهية بكُنهها مستلزماً لتصور الذاتي مع التصديق بثبوته لها كان تصورهما معاً مستلزماً لذلك التصديق قطعاً، بدون العكس؛ إذ لا يلزم من كون التصورين كافيين في الحكم بالثبوت أن يكون أحدهما كافياً في الآخر مع ذلك الحكم. (سيد)

التصديق إذا لزم من مجرد تصور الماهية يلزم من التصورين بدون العكس. والشيخ في (الشفاء) اثبت امتناع السلب ووجوب الاثبات خاصتين متلازمتين؛ على تقدير اخطار الماهية[1] والذاتي معاً بالبال، لا بمجرد تصورهما أو اخطارها، وهؤلاء اكتفوا في وجوب الاثبات بمجرد تصورها، وفي امتناع السلب بمجرد تصورهما، فلكم فرق بين القولين!.

وكيف ما كان فهما ليستا بخاصتين مطلقتين؛ لأن الأولى تشتمل لوازم البينة بالمعنى الأعم، والثانية بالمعنى الأخص، والثالثة وهي خاصة مطلقة أن يتقدم على الماهية في الوجودين، بمعنى: أن الذاتي والماهية إذا وجدا بأحد الوجودين كان

---

(١) وذلك لأن مآل امتناع السلب ووجوب الإثبات إنما هو التصديق بثبوت الذاتي للماهية، ولابد في كل تصديق أن يكون كل واحد من الموضوع والمحمول ملاحظاً للعقل قصداً ممتازاً أحدهما عن الآخر حتى يمكن للعقل أن يعتبر النسبة بينهما؛ إيجاباً أو سلباً، فهاتان الخاصتان لا تتحققان بالفعل دون إخطار الماهية والذاتي معاً، فلا يكفي في الأولى مجرد تصورهما؛ لأن المتصور قد لا يكون مخطراً ملتفتاً إليه، ولا في الثانية إخطار الماهية؛ فضلاً عن تصورها.

نعم تحققهما بالقوة، أعني: كون الذاتي بحيث لو أخطر مع الماهيات امتنع رفعه عنها، بل وجب إثباته لها، لا يوقف على إخطارهما، بل ولا على تصور شئ منهما؛ لأن هذه الحيثية ثابتة له حال كونهما مجهولين بالكلية.

وفي قوله: «لأن الأولى تشتمل اللوازم الثلاثة بالمعنى الأعم، والثانية بالمعنى الأخص» دلالة على أن التصديق باللزوم معتبر في البيّن بالمعنى الأخص أيضاً، وبذلك يظهر كونه أخص مطلقاً، لكن لا يكون – حينئذ – مجرد استلزام تصور الملزوم تصوّر اللازم كافياً فيه، كما يفهم من اعتباره في الالتزام. (سيد)

وجود الذاتي متقدماً عليها بالذات، أي: العقل يحكم بأنه وجد الذاتي أو لا، فوجدت الماهية، وكذا في العدمين، لكن التقدم في الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء، وفي العدم بالقياس إلى جزء واحد.

فإن قلت: إنهم صرحوا باتحاد الجنس والفصل مع النوع في الوجود، وهو منافٍ لهذا الحكم، وأيضاً لو تقدّم الذاتي على الماهية امتنع حمله عليها؛ لاستدعاء الحملِ الاتحاد في الوجود، ووجوب المغايرة بين الوجود المتقدم والوجود المتأخر، وأيضاً يلزم أن يكون كل ماهية مركبة في العقل مركبة في الخارج؛ لأن الأجزاء لما كانت متقدمة عليها في الخارج كانت متحققة فيه وهي مركبة عنها.

فنقول: ليس المراد بذلك: أن الأجزاء العقلية المحمولة متقدمة على الماهية في الوجودين؛ بل المراد: أن الأجزاء متقدمة عليها حيث تكون أجزاء؛ فإن كانت أجزاء في الخارج يتقدم عليها في الخارج، وإن كانت في العقل ففي العقل، وعلى هذا فلا إشكال.

ولما تقرر[1] إن العلم بالماهية يستدعي العلم بالأجزاء؛ فلابد من النظر في أن

---

[1] قد تقرر هذا في الخاصة الثانية حيث لم يكن تصور الماهية بكُنهها إلا مع تصور الذاتي موصوفة به، وفي الخاصة الثالثة حيث كان الذاتي متقدماً على الماهية في الوجود الذهني. وقد أشار بقوله: «تقرر» إلى أن قول المصنف: «ويجب كونه معلوماً عند العلم بالماهية» ليس حكماً مستأنفاً؛ كما يتبادر من ظاهره، بل هو مندرج فيما قبله كما بيّناه.

والمشهور فيما بين القوم: أن للنفس الناطقة بالقياس إلى كل معنى من المعاني أحوالاً ثلاثة: الجهل، والعلم به: إما إجمالاً، أو تفصيلاً، والمتأخرون فهموا من «العلم الإجمالي» : العلم بالشئ مع عدم العلم بامتيازه. وليش بشئ؛ إذ ليس هذا اختلافاً في نفس العلم بالشئ، بل هو اعتبار انضمام علم آخر وعدم انضمامه إليه، وكما يعتبر العلم بالشئ مع العلم بامتيازه ومع عدمه يمكن أن يعتبر مع العلم بأيَ لازم أو ملزوم كان له ومع عدمه، فالصواب في تفسير الإجمالي والتفصيلي، وسيأتي تحقيقه من كلام الشيخ.

ثم إن الإمام أنكر العلم الإجمالي وقال: «ليس للنفس بالقياس إلى الأشياء إلا حالان: الجهل، والعلم على سبيل التفصيل» وله في بيان ذلك طريقان:

أحدهما: وهو المذكور في «الملخص» ما ذكر في الكتاب وهو مبني على ما فهمه المتأخرون من العلم الإجمالي والتفصيلي، وقد انكشف لك حاله بأوضح بيان وتقرير.

والثاني: ما ذكره في بعض تصانيفه وهو: أنه إن لم يحصل لبعض الذاتيات صورة في الذهن عند العلم بالماهية لم يكن العلم بها مستلزماً للعلم بذاتياتها، وإن حصل لكل ذاتي صورة فيه فهو العلم التفصيلي، والأول باطل، فتعيّن الثاني وهو إن العلم بها يستلزم العلم بأجزائها مفصّلة.

وجوابه: إن حصول صورها لا يستلزم كونها معلومة تفصيلاً؛ إذ ربما كانت غير ملتفت إليها.

وبيان ذلك: إن الإنسان إذا قصد تصور شئ قصداً ذاتياً أوّلاً: فإذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميّزه عن غيره والتفت إليه ممتازاً عنده، كما يشهد به الوجدان، وإذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فربما لم يلاحظه ولم يميّزه عن غيره ولم يلتفت إليه قصداً، والأول هو العلم التفصيلي، والثاني هو العلم الإجمالي، ثم إنه إذا قصد تصوّر المركب فلا شك أن مقصوده بالقصد الأول هو ذلك المركب، لكنه

الذي يستدعيه العلم بالماهية هل هو العلم بالأجزاء على سبيل التفصيل، أو العلم بها في الجملة، سواء كان على الإجمال أو التفصيل؟ والمتأخرون فهموا من (العلم التفصيلي) : العلم بالشيء مع العلم بامتيازه عن غيره. ومن (العلم الإجمالي) : العلم بالشيء مع الغفلة عن امتيازه. فعلى هذا يكون معنى قول الشيخ : « **إن الأجزاء لابد أن يكون معلومة عند العلم بالماهية، لكنها ربما لا تكون معلومة الامتياز عن غيرها، وإذا خطرت بالبال يحصل العلم بامتيازها وتمثل مفصلة**».

وتقرير ما قاله الإمام أن يقال: لا تحقق للعلم الإجمالي؛ بل لابد من العلم بالأجزاء على سبيل التفصيل عند العلم بالماهية؛ وإلا لزم أحد الأمرين: إما عدم

أجزائه فهي داخلة في قصده ثانياً، فظهر أن الماهية إذا حصلت في العقل كانت ملحوظة مقصودة بذاتها كانت أجزاؤها مرتسمة فيه قطعاً، لكن لا يجب كونها ملاحظة منفرداً عن العقل بعضها عن بعض، بل ربما يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الأجزاء بلا اكتساب جديد، فإذا وجه ذلك المتصور عقله إلى الأجزاء تمثلت فيه مفصّلة.

وقوله: «كما رأينا» تشبيه وتنظير، بخلاف قوله: « وكما إذا سألنا» فإنه تمثيل لما نحن فيه بجزئي من جزئياته، وإنما وجب أن يتحقق هذا الوضع على الوجه الذي صوّره؛ لأنه لا مزيد عليه، ويعلم منه أن التفاوت بين الإجمالي والتفصيلي راجع إلى نفس العلم بالشئ، لا إلى إنضمام على آخر إليه فإن المعلوم نفسه قد يكون ملاحظاً بالقصد ممتازاً عن غيره امتيازاً تاماً، وقد لا يكون كذلك مع كونه مهلوماً في الحالين معاً. (السيد الشريف)

العلم بالأجزاء عند العلم بالماهية، وإما العلم بالأجزاء على التفصيل على تقدير عدمه، وكل منهما باطل.

بيان اللزوم: إنه إذا علم الماهية مجملة أجزاؤها، فلا يخلو إما أن يكون العلم بالأجزاء حاصلاً، أو لا، فإن لم يكن يلزم الأمر الأول، وإن كان العلم حاصلاً بالأجزاء يكون تلك الأجزاء متميزة في الذهن؛ فيكون العلم حاصلاً بامتيازها عن غيرها، فتكون معلومة تفصيلاً وهو الأمر الثاني، وهو ضعيف؛ لأنا لا نسلّم أن العلم بالأجزاء يستلزم العلم بامتيازها، فإنه لو استلزمه للزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز، فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية، وانه محال. هذا شرح ما ذكره المصنف بأوضح بيان وتقرير.

والذي ينقدح من تصفح كلام الشيخ في جميع كتبه: أن الشيء إذا ارتسم في العقل؛ فإن كان ملاحظاً للعقل ممتازاً عنده فهو التفصيل، وإن لم يكن كذلك فهو الإجمال. وقال: إذا حصلت الماهية معقولة حصلت وقد حضرت الأجزاء باضطرار في العقل، ولا يجب أن يكون الأجزاء ملاحظة منفرداً عند العقل بعضها عن بعض، بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهوله عنها والتفاته إلى شيء آخر، لكن تكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الأجزاء، أي: قوة يتمكن من استحضارها والالتفات إليها وتفصيلها متى شاء بقصد مستأنف من غير تجشم اكتساب، فإذا وجّه العقل مستحضراً إياها - وهو معنى الإخطار بالبال - تمثلت وقد لاحظ كل واحد منهما منفرداً عن غيره بقوته المميزة، وهذا كما رأينا أشياء كثيرة دفعة، فلا شك إنا نجد في ابتداء الأمر حالة إجمالية، ثم إذا صدقنا النظر إلى كل واحد واحد حصل حالة أخرى؛ تفصلها وتميّز بعضها عن بعض، مع إن الإبصار في

الحالتين واقع: فالحالة الأولى شبيهة بالعلم الإجمالي، والثانية بالتفصيلي.

وكما إذا سألنا عن مسألة معلومة لنا، فقبل الشروع في جوابها نجد لأنفسنا حالة بسيطة هي مبدأ المعلومات التي في تلك المسألة، وإذا شرعنا في الجواب، وبيّنا المعاني واحداً واحداً تمثلت واضحة عند العقل ممتازة، ولو تأمل متأمل وفتّش أحواله يجد أكثر معلوماته كذلك، لا تفصيل لأجزائها عنده، ولا تميّز بينها، لكن له الاستحضار والتفصيل، هكذا يجب أن يتحقق هذا الموضع.

قال: والذاتي في غير كتاب ايساغوجي.

***

أقول: للذاتي معان أخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليهما بالاشتراك، وهي على كثرتها ترجع إلى أربعة أقسام:

الأول: ما يتعلق بالمحمول، وهو أربعة:

الأول: المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء[1].

---

[1] ويندرج فيه الذاتيات ولوازم الماهية، بيّنة كانت أو غير بيّنة، ولوازم الوجود: كالسواد للحبشي.

والثاني يتناول الثلاثة.

الأول فقط والثالث يختص بالذاتيات واللوازم البيّنة بالمعنى الأعم.

ومن المعلوم أن ما يمتنع ارتفاعه عن الماهية في الذهن بحسب إثباته لها عند تصورهما، كان الحكم بينهما من قبيل الأوليات التي هي أقوى الضروريات، فلابد أن يمتنع انفكاكه عنها في نفس الأمر؛ وإلا ارتفع الوثوق عن البديهيات، وليس ←

الثاني: الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء، وهو أخص من الأول؛ لأن ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشي يمتنع انفكاكه عن الشيء من غير عكس، كما في السواد للحبشي.

الثالث: ما يمتنع رفعه عن الماهية بالمعنى الذي سبق، وهو أخص من الثاني؛ لأن ما يمتنع ارتفاعه عن الماهية في الذهن يمتنع انفكاكه عنها في نفس الأمر، وإلا لارتفع الأمان عن البديهيات، ولا ينعكس كما في اللوازم الغير البينة.

الرابع: ما يجب إثباته للماهية، وقد عرفت معناه، وإنه أخص من الثالث، وكل من هذا الثلاثة أخص مما قبله.

الثاني: ما يتعلق بالحمل، وهو ثمانية:

الأول: أن يكون الموضوع مستحقاً للموضوعية، كقولنا: (الإنسان كاتب) فيقال له **حمل ذاتي ولمقابله حمل عرضي**.

الثاني: أن يكون المحمول أعم من الموضوع[1]، وبإزائه الحمل العرضي.

كل ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ يجب أن يمتنع رفعه عنها في الذهن؛ لجواز أن لا يكون ذلك الامتناع معلوماً لنا، كما في تساوي زوايا المثلث لقائمتين.

والرابع يختص بالذاتيات واللوازم البيّنة بالمعنى الأخص، فكل من هذه الثلاثة أخص مما قبله. (السيد الشريف)

[1] **فالحمل في مثل قولنا : «الكاتب بالفعل إنسان» ذاتي بهذا المعنى وعرضي بالمعنى الأول لأن الوصف وإن كان أخص ليس مستحقا لأن يكون موضوعاً لذات وتفسير الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يحمل عليه مواطاة موافق لما تقدم ومنهم من فسره بما كان قائما به حقيقة سواء كان حاصلا بمقتضى طبعه أو بقاهر كقولنا:**

الثالث: أن يكون المحمول حاصلاً له بالحقيقة، أي: محمولاً عليه بالمواطأة والاشتقاق حمل عرضي.

الرابع: أن تحصل للموضوع باقتضاء طبعه، كقولنا: (الحجر متحرك إلى أسفل)، وما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي.

الخامس: أن يكون دائم الثبوت للموضوع، وما لا يدوم بالعرض.

السادس: أن يحصل لموضوعه بلا واسطة، وفي مقابله العرضي.

السابع: أن يكون مقوماً لموضوعه، وعكسه عرضي.

الثامن: أن يلحق بالموضوع لا لأمر أعم أو أخص، ويسمى في كتاب البرهان **عرضاً ذاتياً** وما لإمر أعم أو أخص عرضي.

الثالث: ما يتعلق بالسبب، فيقال لإيجاب السبب للمسبب إنه ذاتي إذا ترتب عليه دائماً، كالذبح للموت، أو أكثرها كشرب السقمونيا للإسهال، وعرضي إن كان الترتب أقلياً، كلمعان البرق للعثور على الكنز.

الرابع: ما يتعلق بالوجود، فالموجود إن كان قائماً بذاته يقال: أنه موجود بذاته، كالجوهر، وإن كان قائماً بغيره يقال: أنه موجود بالعرض، كالعرضي.

⊂ (الحجر متحرك إلى تحت أو إلى فوق) وما ليس كذلك فحمله عرضي كقولنا: (جالس السفينة متحرك) فإن الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة، وبهذا اشتهر استعمال حيث يُقال للساكن في السفينة المتحركة أنه (متحرك بالعرض) لا بالذات والسبب بما ذكر عقيبه من أن حمل ما اقتضاء الموضوع بطبعه ذاتي و عكسه عرضي. (السيد الشريف)

العرض الخاص والعرض العام

قال: والثالث إما خاصة إن اختص بطبيعة واحدة ...

***

أقول: الثالث من أقسام الكلي ما يكون خارجاً عن الماهية، وله تقسيمان: أحدهما: أنه إما أن تختص بطبيعة واحدة[١]، أي: حقيقة واحدة وهو **الخاصة**،

---

[١] سيأتيك إن هذا لتناوله خواص الأجناس العالية، أو مما يقال أنه يختص بنوع واحد. وقوله : « ودوام الثبوت لا ينافي إمكان الانفكاك في الجزئيات » جواب سؤال، وهو أن غير اللازم لا يكون دائم الثبوت؛ لأن الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم، فلا يصح تقسيمه إليه وإلى المفارق بالفعل كما ذكرتم.

وتقرير الجواب: أن الدوام لا ينفك عن اللزوم في الكليات، وينفك عنه في الجزئيات، وهذا القدر كافٍ في صحة ذلك التقسيم.

وفيه بحث: لأن امتناع الانفكاك المذكور في تعريف اللزوم يراد به معنيان، أحدهما أخص وهو أن يكون منشأ ذلك الامتناع ذات الملزوم، والثاني أعم وهو أن يكون منشأه إما الذات أو غيره. وما ذكره من استلزام الدوام للضرورة في الكليات دون الجزئيات - مع كونه ضعيفاً - أراد به: استلزامه للمعنى الأخص؛ حيث قالوا: من المستبعد جداً؛ بل من المستحيل أن يدوم محمول لجميع أفراد موضوع بحيث لا ينفك عن شئ منها أصلاً، ولا يكون في طبيعة ذلك الموضوع اقتضاء ثبوته له. والمعتبر في هذا المقام هو المعنى الأعم؛ لما سيأتي من أن لزوم شئ لغيره قد يكون لذات أحدهما، وقد يكون لأمر منفصل.

ومن البيّن أن الدوام واللزوم بهذا المعنى متلازمان مطلقاً؛ إذ لابد للثبوت الدائم في الكليات والجزئيات، أو كثيراً ما يدوم حكم لجزئي من علة دائمة، سواء ☚

وإما أن لا يختص وهو **العرض العام**.

وثانيهما: إنه إما لازم أو غير لازم؛ لأنه إن امتنع انفكاكه عن الماهية فهو لازم، وإلا فغير لازم، سواء كان دائم الثبوت أو مفارقاً، ودوام الثبوت لا ينافي إمكان الانفكاك في الجزئيات، واللازم إما للوجود، كالبياض للرومي، أو للماهية، كالزوجية للأربعة.

ولا يذهب عليك إن هذا التقسيم للازم إلى نفسه وإلى غيره فإن لازم الوجود ليس يمتنع انفكاكه عن الماهية.

فإن قلت[1]: الماهية أعمّ من أن يكون ماهية موجودة أو ماهية من حيث هي،

كانت عين الذات أو غيرها، وأما انفكاكه عن المعنى الأخص في الكليات ففيه ما ذكره من الشك الذي لا يجري في الجزئيات؛ إذ كثيراً ما يدوم حكم لجزئي ولا يقتضيه ذاته.

فالصواب أن يجاب بأن ذلك التقسيم إنما هو بالنظر إلى المفهوم، فإن العقل إذا لاحظ دوام الثبوت جوّز انفكاكه عن امتناع الإنفكاك مطلقاً، بدون العكس. (سيد)

[1] إشارة إلى ما سبق إلى أوهام القاصرين من أن الماهية أعم من الماهية الموجودة، والماهية من حيث هي هي، وتنبيه على أنه غلط؛ فإن الماهية من حيث هي ليست إلا الماهية بعينها، فكيف يجعل نوعاً تحتها كالماهية الموجودة المندرجة فيها؟!.

لا يقال: قد اشتهر في كلامهم تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة هي: المخلوطة، والمشروطة بشرط لا، وما لا شرط معها. فقد جوّزوا كون الشئ قسماً لنفسه ونوعاً منها.

لأنا نقول: هذه فرية بلا مرية، لأنهم ذكروا أن الماهية قد تقيّد بعوارضها، وقد تقيّد بعدمها، وقد لا يعتبر معها شئ منهما. والأولان مندرجان تحت الثالث اندراج

نوعين متباينين تحت أعم، وليس في ذلك تقسيم الماهية إلى تلك الأقسام، بل بيان أن لها اعتبارات ثلاثة.

فإن قيل: لو ثبت أن الماهية تحتها نوعان من حيث هي هي والموجودة لكانت أعم من كل واحد منهما، وما يمتنع انفكاكه عن الأعم وجب ثبوته له في ضمن كل واحد من نوعيه، فلا يندرج فيه ما يمتنع انفكاكه عن أحدهما دون الآخر كلازم الوجود.

قلنا: معنى الكلام على - تقدير كونها أعم - أن ما صدق عليه أنه يمتنع انفكاكه عن الماهية في الجملة إما أن يمتنع انفكاكه عن هذا القسم منها، أو عن القسم الآخر على قياس أن يقال: اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ، ثم يقسم إلى قسميه؛ إذ معناه: أن ما يصدق عليه أنه يمتنع انفكاكه عن الشئ في الجملة إما أن يمتنع انفكاكه عن الشئ الذي هو الماهية الموجودة، أو الشئ الذي هو الماهية من حيث هي. ولو أريد بـ «اللازم» ما يمتنع انفكاكه عن مفهوم الشئ مطلقاً يخرج عنه لازم الوجود، ونظير ذلك أن يقال: ما يمتنع انفكاكه عن الحيوان ينقسم إلى: ما يمتنع انفكاكه عن الإنسان فقط، وإلى ما يمتنع انفكاكه عنه وعن الفرس أيضاً، فإنه يصح هذا التقسيم إذا أريد امتناع الانفكاك عن الحيوان في الجملة، كأنه قيل: ما يمتنع انفكاكه عن حيوان إما كذا وإما كذا، فلا يصح إذا أريد امتناع الإنفكاك عن طبيعة الحيوان من حيث هي هي.

والأظهر أن يقال: الخارج عن الماهية إذ قيس إليها: فإن امتنع انفكاكه عنها من حيث هي هي، أو بشرط الوجود؛ كان لازماً لها، وإلا فلا، ويعلم منه أن المراد باللازم - هاهنا - ما يمتنع انفكاكه عن الماهية على هذين الوجهين، وأما اللازم مطلقاً فهو ما يمتنع انفكاكه عن الشئ الذي نسب إليه، سواء كان كلياً أو جزئياً، ومن هاهنا

فالمراد إن ما يمتنع انفكاكه عن الماهية إن امتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي هي فهو لازم للماهية، وإلا فهو لازم الوجود.

فنقول: الماهية من حيث هي هي ليست إلا وليس الماهية تحتها نوعان من حيث هي والموجودة، وإلا لزم أن يكون نوع الشيء نفسه، نعم يمكن أن يقال أنه أراد بـ (الماهية) في تعريف اللازم: الماهية الموجودة، فما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة إما أن يكون ممتنع الانفكاك عن الماهية من حيث هي وهو لازم الماهية، أو لا، وهو لازم الوجود.

ولو قال: «اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء» لم يحتج إلى هذه العناية، واللازم تقسيم آخر وهو إنه إما بوسط، أو غيره، والوسط ما يقرن بقولنا، لأنه حين يقال: «لأنه كذا» فالظرف متعلق بقوله «يقرن» أي: حين يقال: «لأنه كذا» فلا شك أنه يقرن بـ (لأنه شيء) وذلك الشيء هو الوسط، كما إذا قلنا: (العالم حادث لأنه متغير) فحين قلنا: «لأنه» اقترن به المتغير، وهو الوسط، وهما — أي: اللازم بوسط وغيره موجودان؛ وإلا لكان كل اللوازم لا بوسط أو الكل بوسط، والأول باطل؛ فإنه لو كان جميع اللوازم بغير وسط لما جهل حمل الشيء على غيره، أي: حمل لازم على ملزومه، والتالي ظاهر الفساد.

يتبيّن أن اللازم إذا عرّف بما يمتنع انفكاكه عن الشئ لم ينحصر في لازم الماهية ولازم الوجود.

ثم المتبادر من (الوجود) هو الوجود الخارجي، وحينئذٍ يعلم اللازم بشرط الوجود الذهني بطريق المقايسة، وذلك أن تحمله على ما يتناولهما معاً، وكذا الحال إذا اعتبر في تعريف اللازم الماهية الموجودة. (السيد الشريف)

وفي الشرطية نظر؛ لجواز أن يتوقف العلم بالحمل على أمر آخر غير الوسط؛ كالحدس والتجربة والتفات النفس وغير ذلك.

وجوابه: إن المراد بـ(القضية المجهولة) هاهنا بمعنى: التي تحتاج إلى الحجة، فلو كان جميع اللوازم بغير وسط لم تكن قضية مجهولة، والثاني أيضاً باطل؛ لأنه لو كان كل اللوازم بوسط لتسلسلت اللوازم من طرف المبدأ، والتالي محال؛ فالمقدم مثله.

ولابد للشرطية من بيان أمرين:

الأول: بيان لزوم التسلسل.

الثاني: بيان أنه من طرف المبدأ.

أما التسلسل فلأنه لو كان جميع اللوازم بوسط يلزم أحد الأمرين: وهو إما خروج الوسط عن الماهية، وإما خروج اللازم عن الوسط، وأيّاً ما كان يلزم التسلسل.

بيان لزوم أحد الأمرين: أنه لولاه لكان الوسط إما نفس اللازم، أو نفس الملزوم، وهو باطل؛ ضرورة إن الوسط لابد أن يكون مغايراً للأصغر والأكبر؛ وإلا لزم المصادرة على المطلوب، أو كان اللازم داخلاً في الوسط والوسط داخل في الماهية؛ فيلزم دخول اللازم في الماهية، وهو محال. وإذ قد ثبت أحد الأمرين فالواقع إن كان خروج الوسط عن الماهية فلزوم الوسط للماهية إما أن يكون بوسط، أو لا، والثاني باطل؛ لأنه خلاف المفروض، فيلزم أحد الأمرين إما خروج الوسط الأول عن الوسط الثاني، أو خروج الوسط الثاني عن الماهية، وإلا لدخل الوسط الأول في الماهية وقد فرضناه خارجاً، هذا خلف، وهلّم جرا حتى يلزم

التسلسل. وإن كان الواقع إن اللازم خارج عن الوسط، فلزوم اللازم للوسط إما أن لا يكون بوسط آخر، وهو خلاف المفروض، أو بوسط فيلزم أحد الأمرين: إما خروج اللازم عن الوسط الثاني، أو خروج الوسط الثاني عن الوسط الأول، وهكذا حتى يلزم التسلسل.

وأما **بيان التسلسل من طرف المبدأ** فلأن التسلسل – هاهنا – واقع في الأوساط، وهي مبادئ اللوازم، فالتسلسل إنما هو في المبادئ، وأما استحالة التالي فلما تقرر في الحكمة.

وفيه نظر من وجهين:

الوجه الأول: إنا نختار أن الوسط خارج عن الماهية، قوله: فلزوم الوسط للماهية إما بوسط أو لا. قلنا: هذا إنما يتم لو كان الوسط لازماً للماهية، وهو ممنوع لجواز أن يكون عرضاً مفارقاً شاملاً، ويكون اللازم ذاتياً للوسط، فيكون اللازم ضرورياً للماهية؛ لأن القياس من الصغرى المطلقة والكبرى الضرورية في الشكل الأول ينتج الضرورية الموجبة.

الوجه الثاني: إن هاهنا سلسلتين:

الأولى: الأوساط الغير المتناهية.

الثانية: اللزومات المتسلسلة إلى غير النهاية، فإن لزوم اللازم للماهية يتوقف على لزوم الوسط للماهية، أو لزوم اللوازم للوسط، وأيّاً ما كان يتوقف على لزوم آخر، وهلم جرا، فإن أريد بـ (التسلسل من طرف المبدأ): التسلسل في الأوساط، فظاهر أنه ليس بلازم؛ لأن الأوساط لا ترتب بينها، إذ لا يتوقف وسط على وسط، بل اللزومات يتوقف على الأوساط. وإن أريد به: التسلسل في اللزومات فهي عند

المصنف أمور اعتبارية جوّز فيها التسلسل، فلا يتم الدليل.

ويمكن التفصي عنه[١] بأن التسلسل في اللزومات لا بمعنى مفهوماتها حتى

---

[١] أي: عن الوجه الثاني من النظر فإن الوجه الأول منه لا مخلص منه، واختار أن التسلسل في اللزومات إذ لا ترتب بين الأوساط أصلاً، بل هناك أوساط غير متناهية يتوقف عليها لزومات غير متناهية، وبيّن أن ذلك التسلسل في أمور موجودة هي التصديقات باللزومات، لا في أمور اعتبارية هي مفهوماتها. ونبّه بما اختاره على أن ما ذكره أولاً من أن التسلسل هاهنا واقع في الأوساط ليس بتمام، بل كان الواجب أن يقال: إما التسلسل من طرف المبدأ، فلأن كل لزوم يتوقف على أحد الملزومين: أما لزوم الوسط للماهية أو لزوم اللازم للوسط والموقوف عليه مبدأ للموقوف، فيكون التسلسل في المبادئ.

واعترض على ما بيّنه من التسلسل في التصديقات التي هي التصديق بلزوم اللازم للماهية. بأنه تسلسل في العلل المعدة، فإن التصديق بمقدمتي اللزوم يعد الذهن للتصديق الذي يفيض عليه من المبدأ الفيّاض، ولا استحالة عندهم في تسلسل العلل المعدّة، كما في حركات الأفلاك استعدادات الهيولى العنصرية، وذكر أن الأولى أن يتمسك في إبطال التسلسل – هاهنا - بمثل ما أبطل به في باب (التصور والتصديق) وقد عرفت هناك أنه موقوف على حدوث النفس.

ثم الأوساط غير متناهية كما مرّ، وأما عدم تناهيها مراراً غير متناهية فلأن كل وسط من تلك الأوساط التي لا تتناهى: إما لازم، وإما له لازم، فيكون بينهما وسط آخر، وهلم جرا، فما لا يتناهى يكون محصوراً بين حاصرين هما الماهية ولازمها.

وهاهنا بحث وهو: أن استحالة ذلك إنما تظهر إذا كان فيما بين أجزاء المحصور ترتب طبيعي أو وضعي، ولا ترتيب فيما بين الأوساط، نعم لو قيل: وأيضاً ⬅

يكون أموراً اعتبارية، بل بمعنى التصديقات باللزومات. فإنه لو كان جميع اللوازم بوسط لكان كل تصديق وسط بلزوم يتوقف على تصديقات أخر، فإثبات الحكم في كل مطلوب يتوقف على ثبوت الحكم في مباديه، وثبوت الحكم في مباديه لاشتمالها على قضية اللزوم يتوقف على مبادي أخر فيلزم التسلسل في المبادي لكن إنما يتم لو كان مبادي المطالب عللاً موجبة لها، وليس كذلك بل علل معدّة، ولا استحالة في تسلسل العلل المعدّة، على ماشحنوا كتبهم به.

والأولى أن يقال في إبطال التسلسل: لو تسلسلت اللوازم لم يعلم حمل لازم على ملزومه أصلاً، لتوقف العلم به على تصديقات باللزوم غير متناهية وامتناع العقل إحاطة بما لا نهاية له. وأيضاً يلزم أن يكون بين الملزوم واللازم وسائط غير متناهية مراراً غير متناهية، فما لا يتناهى مراراً أن يكون محصوراً بين حاصرين وإنه محال.

قال: وكل لازم قريب بين الثبوت.

***

أقول: كل لازم قريب - أي: بلا واسطة - بيّن الثبوت للملزوم بمعنى: أن تصورهما يكفي في جزم العقل بنسبة اللازم إليه، فإنه إن لم يكن بيّن الثبوت افتقر إلى وسط فلا يكون قريباً، وكل لازم غير قريب غير بيّن، إذ لو كان بيّناً كان قريباً،

⬅ يتوقف حكم العقل بلزوم ذلك للماهية على إحاطته بما لا يتناهى مراراً لا يتناهى، كان راجعاً إلى ما تقدم استحالة منه. (السيد الشريف)

وهذه الملازمة واضحة بذاتها، والأولى ممنوعة لما عرفت على أنه يفضي إلى انحصار القضايا في الأولية والكسبية، وليس كذلك. ومنهم من زاد[1] وزعم: إن

[1] المذكور في الكتاب أن اللازم القريب بيّن بالمعنى الأعم وقد زاد المحقق الطوسيرحمه الله على ذلك وزعم أن اللازم القريب بيّن بالمعنى الأخص لأن اللزوم هو امتناع الانفكاك ومتى امتنع الانفكاك العرضي عن الماهية بلا وسط يكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية لذلك العرضي إما باقتضائها إياه وإما استقلالها في الاقتضاء فلانتفاء الوسط وعلى هذا فأينما يتحقق ماهيَّة الملزوم يتحقق اللازم هناك فمتى حصلت في العقل حصل اللازم فيه وهو المطلوب ثم اعترض على نفسه إما على سبيل المعارضة أو النقض الإجمالي وعبارته في ذلك الاعتراض هكذا: «وما قيل على ذلك من أنه يقتضي أن يكون ذلك الذهن منتقلاً عن كل ملزوم إلى لازمه ثم إلى لازم لازمه بالغاً ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها؛ بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد».

ويمكن تقرير هذه العبارة بوجهين:

أحدهما: أن يُقال لو استلزم تصور الماهية تصور لازمه القريب لزم أن ينتقل الذهن من كل ملزوم إلى لازمه القريب ومن لازمه القريب إلى لازمه القريب وهكذا إذ كل مفهوم له لازم قريب فيلزم اندفاع الذهن من كل لازم إلى آخر حتى يحصل فيه جميع اللوازم الواقعة في تلك السلسلة؛ بل جميع العلوم أي التصديقات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل قطعاً سواء كانت تلك اللوازم متناهية أو غير متناهية. إلا أن هذا التقرير يستلزم أن يكون تقييد العلوم بالمكتسبة مستدركاً وكان الشارح إنما حذفه لذلك.

ثانيهما: أن يُقال لو استلزم تصور الماهية تصور لازمها القريب لزم من تصور الماهية تصور جميع لوازمها مطلقاً سواء كانت بوسط أو غير وسط لأن اللازم ⬅

اللازم القريب بيّن بمعنى: أن تصوّر الملزوم يستلزم تصوره؛ لأن اللزوم هو امتناع الانفكاك، ومتى امتنع انفكاك العارض عن الماهية لا بوسط يكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له، فأينما تتحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم، فمتى حصلت في العقل حصل.

واعترض على نفسه: بأن ذلك يقتضي أن يكون الذهن منتقلاً من كل ملزوم إلى لازمه، وإلى لازم لازمه حتى تتحصل اللوازم بأسرها، بل جميع العلوم.

وأجاب: بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي[1]، وربما يطرأ

⊂ إن لم يكن بوسط فظاهر وإن كانت بوسط فلزوم ذلك الوسط إن كان بلا وسط فكذلك وإن كان بوسط فلابدّ من الانتهاء إلى وسط لازم بغير وسط فيلزم من تصور الماهية تصوره ومن تصورهما تصور اللازم؛ لأنه بالنسبة إلى المجموع لازم بغير وسط وهكذا حتى يتعقل جميع اللوازم القريبة؛ بل جميع العلوم المكتسبة أي جميع اللوازم بوسط. (السيد الشريف)

[1] أي إذا تصور الملزوم وكان ملحوظاً بالقصد مخطراً بالبال استلزم على هذا الوجه تصور لازم القريب وليس يلزم من هذا انتقال الذهن من كل ملزوم إلى لازمه ثم إلى لازم لازمه على أحد الوجهين المذكورين لجواز أن يطرأ على الذهن في بعض هذه المراتب ما يوجب إعراضه عن اللازم فلا يكون ملتفتاً إليه قصداً فلا يلزم تصور لازم اللازم فلا يستمر اندفاع الذهن من كل لازم له إلى لازم آخر، ورد هذا الجواب بأن الدليل الذي تمسك به يدلّ على أن مطلق التصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لأن الماهية إذا كانت وحدها نقيضة له كان حصولها في العقل كافياً في حصوله فاشتراط الإخطار في الاستلزام ينافي ما اقتضاه دليله. (السيد الشريف)

على الذهن ما يوجب إعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه.

وجوابه: أن اعتبار الوسط بحسب التعقل، فاللزوم الثابت في نفس الأمر إذا لم يكن بوسط لم يلزم أن يكون الملزوم وحده مقتضياً للازم اقتضاءاً عقلياً. واحتج الإمام على أن كل لازم قريب بيّن بالمعنى الأخص، بأنه لو لم يكن اللازم القريب بيّناً لاستحال اكتساب القضية المجهولة من المقدمتين المعلومتين، وفساد التالي يدل على فساد المقدم.

بيان الملازمة: إن القضية المجهولة لابد أن يكون محمولها خارجاً عن موضوعها؛ لأنه لو كان ذاتياً له لكان بيّن الثبوت؛ فلا تكون مجهولة فافتقر العلم بثبوت محمولها لموضوعها على وسط، وإلا لم يكن مجهول الثبوت وحينئذٍ يلزم أحد الأمرين: إما خروج الوسط عن الموضوع، أو خروج المحمول عن الوسط، وأيّاً ما كان يكون محمول إحدى المقدمتين خارجاً عن موضوعها، وذلك المحمول إما أن يكون لازماً قريباً لموضوعها، أو لازماً بعيداً، أو على كلٍ من التقديرين يحتاج إلى وسط، أما إذا كان بعيداً فظاهر، وأما إذا كان قريباً؛ فلأن التقدير إن اللازم القريب ليس ببيّن، وما ليس ببيّن يحتاج إلى وسط، ويعود الكلام فيه حتى يتسلسل، هذا غاية تقرير الدليل.

والاعتراض: بإنا لا نسلّم أن محمول القضية المجهولة لو كان ذاتياً لموضوعها كان بيّن الثبوت لها، وإنما يكون كذلك لو كان الموضوع متصوراً بكُنه حقيقته، وهو غير لازم. سلمناه، لكن لا نسلّم أن محمولها إذا كان خارجاً عن موضوعها يحتاج العلم بثبوته إلى وسط؛ لجواز توقفه إلى أمر آخر. سلمناه، لكن

لا نسلّم أن محمول إحدى المقدمتين يكون إما لازماً قريباً أو بعيداً؛ لجواز أن تكون عرضاً مفارقاً. ولئن سلمناه، فلا نسلّم أن اللازم القريب إذا لم يكن بيّناً يحتاج إلى وسط؛ وذلك لأن التقدير أنه ليس ببيّن بالمعنى الأخص، ولا يلزم منه احتياجه إلى وسط؛ لجواز أن يكون بيّناً بالمعنى الأعم؛ إذ لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

ولو كفى هذا القدر من البيان في إثبات هذه المقدمة لكفى في أصل الدعوى بأن يقال: اللازم القريب يجب أن يكون بيّناً، وإلا لاحتاج إلى وسط فتكون المقدمات الباقية مستدركة.

وتقرير جواب المصنف: إنا لا نسلّم إنه لو لم يكن كل لازم قريب بينا يمتنع اكتساب القضية المجهولة.

قوله: لأنه لو اكتسب لتأدى الاكتساب إلى التسلسل.

قلنا: لا نسلّم، بل ينتهي إلى كثير من اللوازم القريبة البيّنة، فإن التقدير سلب الكل، أي رفع الموجبة الكلية، وهو (ليس كل لازم قريب بيّناً) وهو لا يستلزم السلب الكلي أي: (لا شيء من اللازم القريب ببيّن) فجاز أن يكون بعض اللوازم القريبة بيّنة، وبعضها غير بيّنة، وحينئذٍ تنتهي سلسلة الإكتساب إلى البيّن منها.

قال: وشكك في نفي اللزوم.

* * *

أقول: التشكيك ليس في نفي اللزوم[١]، بل في اللزوم، وذلك بأن يقال: لا تحقق للزوم بين الشيئين أصلاً، لأنه لو لزِم شيء شيئاً لكان اللزوم مغايراً لهما، لإمكان تعقلهما بدونه، ولأنه نسبة بينهما، والنسبة مغايرة للمنتسبين، وحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون اللزوم لازماً لأحد المتلازمين، أو لا يكون، فإن لم يكن لازماً[٢] يمكن ارتفاع اللزوم عنهما، وإمكان ارتفاع اللزوم إنما يكون بجواز

---

(١) يعني أن عبارة المصنف غير مرضية، إذ لم يرد بقوله: «شكك الإمام»: أوقع هناك شكاً حقيقة ليكون نسبته إلى طرفي الإثبات والنفي على سواء، فيكون التشكيك في أحدهما عين التشكيك في الآخر، بل أراد: إنه أورد شبهة توهم انتفاء ما هو ثابت في الواقع؛ فإنه المتبادر من قولنا: «شكّك فلان في كذا» ومن البيّن أن الواقع هو اللزوم لا نفيه.

فإن قيل: ما تمسك به المشكك إن استلزم مدّعاه فقد ثبت اللزوم، وكان ما ذكره إبطال الشئ نفسه بنفسه، وإلا فلا يجديه نفعاً.

قلنا: مقصوده: إيراد على اللزوم، وذلك لا يتوقف على كونه متيقناً به حتى يجب الاستلزام. (السيد الشريف)

(٢) تقريره إن اللزوم إن لم يكن لازماً لشيء من المتلازمين أصلاً أمكن ارتفاعه عنهما، وذلك باطل؛ إذ لو كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن وقوع ارتفاعه يستلزم محالاً؛ لأنه إذا ارتفع اللزوم بينهما أمكن الانفكاك بينهما إذ لو امتنع الانفكاك بينهما كان اللزوم باقياً والمُقدّر ارتفاعه وإمكان الارتفاع بينهما محال إذ لا يبقى حينئذٍ اللازم لازماً ولا الملزوم ملزوما، فقوله: «وإمكان ارتفاع اللزوم إنما

الانفكاك بين اللازم والملزوم فإنه لو امتنع الانفكاك بينهما كان اللزوم باقياً، وقد فرضنا ارتفاعه، هذا خلف.

ولأن اللزوم امتناع الانفكاك فإن أمكن ارتفاع اللزوم أمكن ارتفاع امتناع الانفكاك فيجوز الانفكاك، وإذا جاز الانفكاك بين اللازم والملزوم لا يكون اللازم لازماً ولا الملزوم ملزوماً، وإن كان اللازم لازماً يكون للزوم لزوم، وننقل الكلام إلى ذلك اللزوم حتى يتسلسل، وإنه محال.

أجاب بمنع امتناع هذا التسلسل، وإنما يمتنع لو كان في الأمور الحقيقية، وليس كذلك، بل هو تسلسل في الأمور الاعتبارية، والتسلسل في الأمور الاعتبارية جائز

يكون لجواز الانفكاك» معناه أن إمكان الارتفاع على تقدير وقوعه إنما يكون لجواز الانفكاك كما يدلَ عليه قوله: «وقد فرضنا ارتفاعه» وإن أردت أن تقتصر على إمكان الارتفاع وحده قلت: إمكان الارتفاع إنما يكون بإمكان جواز الانفكاك؛ لأن اللزوم امتناع الانفكاك ومقابله جواز الانفكاك فإذا أمكن ذلك الامتناع أمكن ثبوت نقيضه أعني جواز الانفكاك بالضرورة لكن جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم محال فكذا إمكانه؛ لأن إمكان المحال محال.

وقوله: «ولأن اللزوم امتناع الانفكاك» وجه ثان لبيان أن إمكان ارتفاع اللزوم إنما يكون لجواز الانفكاك ولابدّ فيه أيضاً من فرض وقوع الارتفاع حتى يصح قوله: «فيجوز الانفكاك» وإلا فاللازم مما ذكره إمكان جواز الانفكاك كما قررناه لا جوازه وقد عرفت أن الاقتصار على إمكان الجواز كافٍ لإثبات المطلوب إلا أن لزوم المحال مع فرض الوقوع أظهر انكشافاً. وقوله: «وإذا جاز الانفكاك» متعلق بالوجهين معاً وتتمة الدليل على إبطال الأول من الترديد. (السيد الشريف)

بل هو واقع: فإن الواحد يلزمه نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة ... وهلم جرا. ولا يخفى عليك أنه لا يعني بذلك: أن الأمور الاعتبارية يتسلسل إلى غير النهاية؛ بل إنها لما كان تحققها بحسب اعتبار العقل لترتب سلسلتها ريثما اعتبرها العقل، لكن لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية، فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار.

وربما تحقق ذلك بأن اللزوم له اعتباران:

الأول: من حيث إنه حالة بين اللازم والملزوم، وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم، فإنه إنما يلاحظها العقل باعتبار ملاحظها.

الثاني: من حيث إنه مفهوم من المفهومات، فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته إلى اللازم والملزوم فلا تسلسل أصلاً، وإن اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات، فإذا لاحظه العقل ولاحظ أحد المتلازمين، وتعقّل نسبته بينهما اعتبر لزوماً آخر بينهما، واعتبار اللزوم الآخر بينهما يتوقف على ثلاثة ملاحظات:

الأولى: ملاحظة مفهوم اللزوم بحسب الذات.

الثانية: ملاحظة أحد المتلازمين.

الثالثة: ملاحظة نسبة بينهما إنه هل يجوز الانفكاك بينهما أو يمتنع؟.

فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق لزوم آخر، وإن لم يعتبر هذه أو اعتبر مفهوم اللزوم بحسب الذات ولم يعتبر الباقيين أو اعتبرهما ولم يعتبر مفهوم اللزوم من حيث الذات لم يتحقق لزوم آخر، ولا يمكن للعقل هذه الاعتبارات إلى غير النهاية حتى يلزم التسلسل، وعلى هذا يجب أن تقاس سائر الأمور الاعتبارية من الإمكان والوجوب والامتناع والحصول والوحدة وغيرها؛

دفعاً للشبهات الواردة عليها.

وليس لقائل أن يقول: لو كان اللزوم بين اللزوم وأحد المتلازمين باعتبار العقل؛ فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز أن لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك؛ وإذا أمكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين أمكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً. وأيضاً نحن نعلم بالضرورة أنه إذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققاً وإن فُرض أن لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن؛ فليس اللزومات أموراً اعتبارية بل حقيقية.

لأنا نقول: لا نسلّم إنه لو لم يكن اللزوم أمراً متحققاً أمكن الانفكاك بين اللزوم وأحد المتلازمين، وإنما يلزم لو لم يكن اللزوم لازماً في نفس الأمر؛ فإنه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الأمر انتفاء الحمل في نفس الأمر، والضروري هناك ليس أن اللزوم بين الأمرين موجود من الموجودات في نفس الأمر، بل كون أحدهما لازماً للآخر في نفس الأمر وهو لا يستلزم تحقق اللزوم في نفس الأمر.

واعلم أن المصنف ما أورد الشك - كما ذكره الإمام - فإنه قال: لو لزم شيء شيئاً لكان ذلك اللزوم إما معدوماً في الخارج، أو موجوداً فيه، والقسمان باطلان: أما الأول؛ فلأنه لا فرق بين اللزوم العدمي وبين عدم اللزوم؛ وإلا لحصل التمايز بين المعدومات، والتمايز من خوّاص الوجود فيكون العدم وجوداً، هذا خلف. وأما الثاني؛ فلما قررناه، فاقتصر على إيراد أحد الشقين وحذف الآخر، وعلى هذا لا يتوجه جوابه المذكور؛ لأن التسلسل اللازم - حينئذٍ - إنما هو في الأمور

المحصلة، نعم يتجه أن يقال: لا نسلّم عدم الفرق؛ فإن الاول إيجاب مفهوم؛ والثاني سلبه، ولا نسلّم أن التمايز من خواص الوجود الخارجي، بل هو من خوّاص مطلق الوجود والأعدام لها صور ذهنية يمكن التمايز بينها؛ كما بين عدمي الشرط والمشروط وبين عدمي العلة والمعلول.

لا يقال: نحن نقول[1] من الرأس لو لم يكن اللزوم متحققاً في الخارج فلا

---

[1] أي نقول: إبطال القسم الأول - وهو أن يكون اللزوم معدوماً في الخارج - إن كان امتناع الانفكاك بين اللازم والملزوم متحققاً في الخارج بين فذاك؛ إذ لا معنى للزوم سوى: امتناع الانفكاك، وإن لم يكن متحققاً فيه كان نقيضه وهو جواز الانفكاك بينهما متحققاً فيه، وإلا ارتفع النقيضان عنه معاً، وعلى هذا التقدير لا يكون اللازم لازماً في الخارج، ولا الملزوم ملزوماً فيه، وهذا خلف؛ لأنا نفرض الكلام في اللوازم الخارجية.

ونقول أيضاً: اللازم ما له لزوم فلو لم يكن للازم لزوم متحقق في الخارج لم يكن لازماً في الخارج؛ فقوله: «لأنا نفرض ...» متعلق بالدليلين معاً.

والجواب عن الأول: إن ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي جائز؛ كارتفاع الضدين بحسبه، فإن الأمور الاعتبارية ونقائضها كالامتناع واللا امتناع لا وجود لها في الخارج، إنما الممتنع ارتفاع النقيضين بحسب الصدق، أي: يستحيل أن يفرض مفهوم لا يصدق عليه أنه ممتنع ولا أنه ليس بممتنع، وليس يلزم من اصاف ذلك المفهوم بأحدهما في نفس الأمر أو في الخارج أن يكون أحدهما موجوداً فيه.

وتحريره أن نقيض قولنا: (الامتناع موجود) هو قولنا: (الامتناع ليس بموجود) لأن اللا امتناع موجود، فليس يلزم من ارتفاع وجودهما في الخارج ارتفاع النقيضين في الواقع، كما يتبادر إليه أوهام القاصرين. ⬅

يخلو إما أن يكون بين اللازم والملزوم امتناع الانفكاك في الخارج، أو لا يكون، فإن كان بي نهما امتناع الانفكاك في الخارج كان اللزوم متحققاً؛ إذ لا معنى للزوم إلا امتناع الانفكاك، وإن لم يكن بينهما امتناع الانفكاك كان بينهما جواز الانفكاك، فلا يكون اللازم لازماً، ولا الملزوم ملزوماً. وأيضاً اللازم ما له لزوم، فلو لم يكن له لزوم في الخارج لم يكن لازماً في الخارج، وهو باطل؛ لأنا نفرض الكلام في اللوازم الخارجية.

لأنا نجيب عن الأول: بإنا لا نسلّم أنه لو لم يتحقق بينهما امتناع الانفكاك في الخارج تحقق جواز الانفكاك؛ لجواز انتفاء الضدين والنقيضين بحسب الخارج. وعن الثاني بإنا لا نسلّم إنه لو لم يكن للشيء لزوم موجود في الخارج لم يكن لازماً في الخارج؛ إذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي، فإن العمى منتفٍ في الخارج مع إن الأعمى محمول حملاً خارجياً، ولئن سلّمنا ذلك[1] لكن نمنع استحالة التسلسل في اللزومات على تقدير أنها

⊂ والجواب عن الثاني: ما مرّ تحقيقه من أن المتبادر أن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي، فلا يلزم من انتفاء اللزوم في الخارج أن لا يكون شئ لازماً في الخارج. (السيد الشريف)

[1] أي ولئن سلَّمنا عدم الفرق بين اللزوم العدمي وعدم اللزوم حتى يثبت كون اللزومات موجودة في الخارج فلا نُسلِّم استحالة التسلسل فيها على تقدير وجودها فيه وإنما يستحيل لو كان من طرف المبدأ وذلك لأن البرهان القاطع إنما قام على استحالته لوجوب انتهاء الموجودات في التصاعد إلى واجب الوجود بخلاف سائر التسلسلات إذ قد بقي فيها ما يوجب تطرق المنع إلى استحالتها. ⊃

موجودة في الخارج، وإنما يتسحيل أن لو كان من طرف المبدأ وهو ممنوع.

فإن قيل: كل لزوم من تلك اللزومات يفتقر إلى لزوم سابق بينه وبين أحد المتلازمين، إذ لو لم يتحقق اللزوم السابق أمكن الانفكاك بين المتلازمين فلا يبقى بينهما لزوم أصلاً، فكل لزوم لاحق يتوقف على لزوم سابق، فتترتب سلسلة اللزومات من جانب المبدأ.

فإن قيل: اللزوم بين المتلازمين يتوقف على لزوم سابق بينه وبين أحد المتلازمين إذ يلزم من انتفاء ذلك السابق انتفائه وهكذا كل لزوم لاحق يتوقف على لزوم سابق فيتسلسل اللزومات الموجودة من جانب المبدأ.

قلنا: لا يلزم من استلزام انتفاء اللزوم الذي سمَّيتموه السابق انتفاء اللاحق حتى أن يكون ذلك السابق علة له؛ بل يجوز أن يكون من لوازمه فينتفي بانتفائه وكيف يتصور كونه علة وهو نسبة بين اللاحق وأحد المتلازمين فيكون معلولا له متأخراً عنه فلا يكون التسلسل من جانب المبدأ.

واعلم أن الإمام بعدما قرر الشبهة أجاب عنها بأنها تشكيك في الضروريات الأوليات فلا تستحق الجواب وقد تمسك بذلك في كثير من المواضع. ورد عليه بأنه غير مرضيّ عند المحصلين؛ بل يجب أن يبيّن دليل فساد الخصم بالمنع أو النقض أو المعارضة.

وفيه بحث؛ لأن مصادفة الشبهة البديهة التي لا يتطرق إليها الشك تدلَ على أن فيها خللاً وإن لم يكن متعيّناً كما إن نقضها ومعارضتها في العقليات الصرفة يدلان على ذلك فلا ترجيح لهما عليهما، نعم حلّ الشبهة بتعيّن الخلاف أقوى من الكل فإنه يوجب مزيد طمأنينة باندفاعهما. (السيد الشريف)

فنقول: لا يلزم من انتفاء اللزوم السابق انتفاء اللاحق أن يكون السابق علة للاحق؛ لجواز أن يكون السابق من لوازم اللاحق؛ وحينئذٍ ينتفي بانتفائه وكيف يكون علة وهو نسبة بين اللازم وأحد المتلازمين فيكون معلولاً له، فلا يكون التسلسل من طرف المبدأ.

قال: « **واعلم أن لزوم الشيء لغيره قد يكون لذات أحدهما ...** »

***

أقول: لزوم الشيء لغيره قد يكون لذات أحدهما فقط، أما الملزوم بأن يمتنع انفكاك اللازم نظراً إلى ذات الملزوم ولا يمتنع انفكاكه نظراً إليه كـ «العالم» للواجب والإنسان[1]، وأما اللازم بأن يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظراً إليه ويجوز

---

[1] فإن ذات الواجب تعالى تقتضي لذاته امتناع انفكاك مفهوم العالم بالفعل عنه وذات الإنسان تقتضي بواسطة جزئه امتناع انفكاك العالم بالإمكان أي الصالح لإدراك الكليات عنه وليس مفهوم العالم مقتضياً لامتناع انفكاكه عن شيء من ملزومية المذكورين، ولو قال: «كالعالم والمفيض للواجب» لكان أظهر في التمثيل فإن ذاته تعالى تقتضي إفاضته الكمالات بتوسط علمه الذي يقتضيه ذاته بلا واسطة ومفهوم ذي العرض يقتضي امتناع انفكاكه عن الجوهر بلا واسطة ومفهوم المسطح يقتضي امتناع انفكاكه عن الجسم الطبيعي بتوسط كونه ذا جسم تعليمي وليس شيء من هذين الملزومين يقتضي نظراً إلى ذاته امتناع انفكاك لازمه عنه.

وإنما لم يقل «كالعرض للجوهر والسطح للجسم» كما ذكره بعضهم؛ لأن الكلام في اللوازم الحملية دون الاتصالية، وفي قوله نظر إلى كل منهما خلل لاستلزامه استناد لزوم واحد إلى مقتضيين مستقلين فالصواب أن يُقال: نظراً إلى مجموعهما ⬅

فإن العقل كما يجوّز استناده إلى أحدهما فقط يجوّز استناده إليهما معاً فهذه أقسام ثلاثة وكل واحد منها إما بواسطة أو بغير وسط فالجميع ستة كما نبَّه عليه بأمثلتها وإذا ضم إليها ما يكون لأمر منفصل صارت الأقسام سبعة وإذا اعتبر بساطة الملزوم وتركبه ارتفعت إلى أربعة عشر فهذه هي الأقسام العقلية سواء كانت بأجمعها واقعة في نفس الأمر أو لا والمقصود من التمثيل بما ذكره هو التفهيم لا رعاية المطابقة للواقع فالمناقشة في تلك الأمثلة لا تقدح فيما قصده بها. وإنما أورد أيضاً مثالين لما هو مستند إلى المنفصل تنبيهاً على أن ذلك المنفصل قد يكون مقتضياً له بلا توسط منفصل آخر كالمبدأ الأول المقتضي لزوم الوجود للعقل وقد يكون مقتضياً بواسطة كاقتضاء المبدأ بتوسط العقل الأول لزوم الوجود للفلك. ومنهم من قال: لزوم المحمول للموضوع قد يستند إلى ذات الموضوع بأن يكون طبيعة ممتنعة بدون ذلك المحمول وكانت طبيعة المحمول جائزة بدون الموضوع وذلك اللزوم إنما بغير وسط كلزوم طبيعة الجنس لفصول أنواعه كالحيوان للناطق وإما بوسط كلزوم خاصة الجنس لها بتوسط فقد يستند في ذات المحمول بوسط أو بغير وسط إذا كان طبيعة المحمول ممتنعة بدول الموضوع وكانت طبيعته جائزة بدون المحمول.

قال: ولعل هذا غير جائز؛ لأن جواز الموضوع بدون المحمول قادح في اللزوم وقد يستند إلى ذاتيهما معاً كلزوم المتعجب والضاحك بالإمكان للإنسان ولا يشتبه عليك أن ما ذكر في القسم الثاني إنما يتجه على فهمه لا على ما قررناه من أن اللزوم قد يقتضيه ذات أحد طرفيه وحده وقد يقتضيه ذاتهما جميعاً.

ومنهم من لم يعتبر المستند إلى الطرفين فقال: لزوم أمر آخر لذات الملزوم أو لذات اللازم وعلى التقديرين إما أن يكون بوسط أو بغير وسط والوسط الحال في أحدهما أو محل له واما لأمر منفصل فالأقسام أكثر من اللزومات الاتصالية

انفكاكه نظراً إلى الملزوم كـ «ذي العرض» للجوهر و «المُسطَّح» للجسم، وقد يكون لذاتيهما[1] بأن يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظراً إلى كل منهما كـ «المتعجب» و«الضاحك» للإنسان، وأيّاً ما كان فهو إما بوسط، أو بغير وسط، وقد يكون لأمر منفصل كـ «الموجود» للعقل والفلك، وعلى التقادير فالملزوم إما بسيط أو مركب، فالأقسام منحصرة في أربعة عشر.

قال بعض الحكماء: لا يجوز أن يكون اللزوم لأمر منفصل؛ لأن نسبته إلى المتلازمين كنسبته إلى غيرهما، فاقتضائه اللزوم بينهما دون غيرهما ترجيح بلا مرجح.

وجوابه: منع تساوي النسبتين لجواز أن يكون له نسبة خاصة إليهما بها يقتضي

كلزوم وجود النهار لطلوع الشمس مثلاً ولم يتنبه أن المراد هاهنا تقسيم لزوم المحمولات لموضوعاتها وان كانت تلك الأقسام جارية إلى ذات المتصلات أيضاً إذا لم يعتبر في الوسط الحمل.

فإن قيل: عبارة المصنف لا تتناول المستند إلى مجموع اللازم والملزوم أيضاً.

قلنا: استناد اللزوم إلى أحدهما مطلقاً يتناول استناده إليهما معاً وقد نبَّه الشارح على ذلك بقوله قد يكون لذات أحدهما فقط وقد يكون لذاتيهما معاً فتنبَّه. (السيد الشريف)

[1] لأن اللازم الذي لذات الملزوم أو لذات اللازم أو لذاتهما ثلاثة أقسام فهذه الثلاثة إما بوسط أو بغير فيكون مشتتة واحدها يكون اللزوم لأمر منفصل فتكون سبعة فالملزوم في جميع ذلك إما بسيط أو مركب فالأقسام أربعة عشر. (محمد رضا)

الملازمة بينهما دون غيرهما؛ كاقتضاء المفارقات الملازمة بين معلولاتها[١].

---

[١] فإن المعلول الأول يقتضي التلازم بين العقل الثاني والفلك الأول ونفسه لأجل نسبة خاصة له إليها - وإن لم نعلمها -، وإذا جاز ذلك في الملزوم الإتصالي جاز في اللزوم الحملي، ولو كان البسيط محمول لازم لكان مقتضياً لامتناع انفكاكه عنه، وذلك فرع كونه مقتضياً لذلك اللازم فيكون فاعلاً وقابلاً معاً. وهو باطل قطعاً، وسند منع الملازمة في الدليلين جواز استناد اللزوم إلى اللازم، أو إلى أمر آخر منفصل كما ذكره، وجاز أن يسند إلى جواز كون اللازم أمراً اعتبارياً، كما أشار إليه في «الكشف»، والتالي في الملازمة الأولى كون البسيط فاعلاً وقابلاً لشئ واحد، وفي الثانية كونه مصدراً لأثرين، والقاعدتان هما انتفاء هذين التاليين، ولم يتم الاستدلال على شئ منهما كما علم في موضعه.

ثم الملازمة بمنزلة الصغرى الاستثنائية بمنزلة الكبرى فترتب البحث أن يمنع الملازمة أولاً، ثم ينّزل على تقدير تسليمها إلى منع انتفاء التالي، وإذا عكس كان منعاً للشئ بعد إيهام تسليمه.

وفي قوله: «ككون الشخص أمياً» إشارة إلى ما مرّ من أن الدوام قد يخلو عن الضرورة في الجزئيات دون الكليات، وسريع الزوال قد يكون سهل الزوال كالخجل، وقد يكون عسره كالعشق، وكذا بطئ الزوال قد يسهل زواله كالشباب، وقد يعسر كالزمانة. واعتبر في تقسيم الكلي إلى المفرد إلى أقسامه الخمسة نسبته إلى ماهية الجزئيات المتفقة الحقيقة؛ كما هو طريقة القوم، وقد عرفت ما فيه من الفساد؛ فلذلك عقّبه بتقسيم الشيخ في «الشفاء» ومحصوله:

أن الكلي إما أن يعتبر من حيث أنه خارج عن ماهية ما نُسب هو إليه من جزئياته، أو يعتبر من حيث أنه خارج عنها. فالثاني هو العرضي الذي إن اعتبر من حيث أنه مختص بطبيعة واحدة كان خاصة، وإن اعتبر من حيث أنه مشترك بين طبائع

وقال بعضهم: البسيط لا يجوز أن يكون له لازم، وإلا لكان مقتضياً له، فيكون فاعلاً له وقابلاً. ومنهم من اعترف به ومنع أن يلزمه لازمان، وإلا لكان مقتضياً لهما، فيكون مصدراً لأثرين.

والجواب: منع الملازمة في الدليلين، وإنما تثبت لو وجب أن يكون البسيط فاعلاً للازمه، وهو ممنوع؛ لجواز استناد اللزوم إلى اللازم، أو إلى أمر منفصل، وبتقدير تسليمها منع انتفاء التالي فيهما؛ لعدم تمام الاستدلال المذكور في الحكمة

⬅ مختلفة الحقائق كان عرضاً عاماً، والأول هو الذاتي المنقسم إلى ما يدل على الماهية المشتركة بين الحقائق المتخالفة وهو الجنس، أو الماهية المختصة بأمور لا يختلف إلا بالعدد وهو النوع، وإلى ما يدل على الماهية وهذا القسم يجب أن يكون فصلاً؛ إذ لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة، والأول على الماهية المشتركة، بل يجب أن يكون أخص منه فيكون صالحاً لتمييز الذاتي عن بعض المشاركات في أعم الذاتيات.

وفيه بحث؛ لأن الذاتي الذي لا يدل على الماهية، وإن لم يجز أن يكون أعم الذاتيات، لكنه لا يجب أن يكون أخص منه؛ لجواز أن لا يكون لتلك الماهية جزء هو أعم من سائر أجزائها بأن يكون مركبة من أفراد كلها متساوية، أو بعضها متساوية مع كونها أعم من البعض الآخر؛ إذ لم يقم برهان على امتناع مثل هذا التركيب كما سيرد عليك.

وبما بيّناه ظهر لك بطلان ما يتمسك به في إثبات كونه أخص من أنه يجوز أن يكون مبائناً لأعم الذاتيات؛ لامتناع المبائنة بين ذاتيات ماهية واحدة ولا مساوياً له، وإلا فإن فصلا لذلك الأعم وحينئذٍ بناءاً على القاعدة المشهورة وذلك الجنس أعم منه قطعاً فلا يكون هو أعم الذاتيات، وهو خلاف المفروض. (السيد الشريف)

على القاعدتين. والمصنف ذكر المنعين على العكس فأخلّ بترتيب البحث .

هذا هو الكلام في (العرضي اللازم)، وأما غير اللازم فإما أن **لا** يزول بل يدوم بدوام الموضوع، أو يزول، والأول (المفارق بالقوة) ككون الشخص أميّاً، والثاني (المفارق بالفعل) وهو إما سهل الزوال كالقيام، أو عسره كالعشق، وأيضاً إما سريع الزوال كالخجل، أو بطيئه كالشباب .

فقد ظهر مما ذكرنا أن الكليات منحصرة في الخمس: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام؛ وذلك **لأن** الكلي إما أن يكون تمام ماهية ما تحته من الجزئيات التي **لا** تتكثر إلا بالعدد وهو **النوع**، أو يكون جزءاً منها، فإن كان مقولاً في جواب «ما هو» بحسب الشركة فهو **الجنس**، **وإلا** فهو **الفصل**، أو خارجاً عنها فإن اختص بطبيعة واحدة فهو **الخاصة**، **وإلا فالعرض العام**.
والشيخ استدل على الحصر في (الشفاء): بأنه إما أن يكون ذاتياً، أو عرضياً، وإن كان ذاتياً فإما أن يدل على الماهية، أو لا يدل، فإن دل على الماهية، فإن كان دالاً على الماهية المشتركة فهو **جنس**، وإن كان **دالاً** على الماهية المختصة **فهو نوع**، وإن لم يدل على الماهية المشتركة فلا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة، **وإلا** لدلّ على الماهية المشتركة فيكون أخص منه فهو **فصل**، **لأنه** صالح للتميز عن بعض المشاركات في أعم الذاتيات، وإن كان عرضياً فإما أن **لا** يكون مشتركاً فيه فهو **الخاصة**، أو يكون وهو **العرض العام**.

وإذ قد وقع الفراغ عن أقسام الكليات إجمالاً فقد حان أن نشرع في مباحثها التفصيلية، وقد جرت العادة بتقديم الجنس؛ لتقدمه على بواقيها: أما على النوع

فلكونه جزءاً منه وأعم، فهو أشهر وأجلى في التعقل. وأما على الفصل فلشرفه؛ حيث دل على الماهية، وتقدمه عليه في التحديد. وأما على الخاصة والعرض العام؛ فلافتقارهما إلى جزء الماهية؛ حيث كانتا خارجتين عنها.

ثم تقديم النوع لدلالته على الماهية، ثم الفصل لكونه ذاتياً، ثم الخاصة لمكان الاختصاص، فلذلك ترتب في الكتاب على هذا النسق .

* * *

الفصل الثاني
في مباحث الجنس
المبحث الأول في تعريفه وما أورد عليه

قال: « الفصل الثاني في مباحث الجنس الأول في تعريفه ... »

***

أقول: لفظة «الجنس» كانت فيما بين اليونانين موضوعة لمعنى نسبي يشترك فيه الأشخاص كـ «العلوية» للعلويين و«المصرية» للمصريين؛ وللواحد الذي نسب إليه الأشخاص كـ «علي» و«مصر» لهم، وكان هذا أولى عندهم بالجنسية، وللحِرَف والصناعات بالقياس إلى المشتركين فيها، والشركة أيضاً، ثم نقلت إلى المعنى المصطلح لمشابهته تلك الأمور من حيث أنه معقول واحد له نسبة إلى كثرة تشترك فيه، وهو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب «ما هو»، فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي والشخص لأنه مقول على واحد فيقال: (هذا زيد)[1]

---

[1] كون الشخص محمولاً على شئ حملاً إيجابياً، إنما هو بحسب الظاهر لأن الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره؛ لأنه هو الهوية، وظاهر أنه لا يصدق على غيرها، بل الأشياء صادقة عليها.

والسرّ فيه أنه ذات متأصلة لا يمكن للعقل إذا لاحظها أن يعتبر صدقها على نفسها؛ لعدم التغاير، ولا على غيرها؛ لتأصلها في حد ذاتها، يظهر ذلك لمن تأمل في ذات زيد، بخلاف المفهوم الكلي فإنه ذات مثالية كليته تقتضي ارتباطها بغيرها، فلا يعقل أن يحملها عليه، فكل محمول على شئ فهو كلي، وأما قولنا: «هذا زيد» فمعناه: أن هذا مسمّى بزيد، أو مدلول لهذا اللفظ، أو ذات مشخّصة إلى غير ذلك من المفهومات الكلية، ولو أريد بـ «زيد» هاهنا: ذاته المخصوصة التي أشير إليها

وبالعكس، والمقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الشخص ويتناول الكليات الخمس، فهو كالجنس لها، بل جنس لها؛ لأنه مرادف للكلي إلا أن دلالته تفصيلية ودلالة الكلي إجمالية.

وما قد وقع في بعض النسخ من أنه «الكلي المقول على كثيرين» لا يخلو عن استدراك، وحمله على ما يقال على كثيرين بالفعل تنبيهاً على أن الجنسية إنما هي بالقياس إلى أنواع متعددة، بخلاف النوعية فإنها يمكن أن تتحقق بالقياس إلى شخص واحد سهو؛ لأنه إن أريد بـ «الكثيرين»: الأفراد الموجودة في الخارج لم يتناول الأجناس المعدومة، ولم يكن المقول على كثيرين كالجنس للخمسة؛ لعدم شموله الكليات المعدومة والمنحصرة في شخص واحد، وإن أريد به: الأفراد المتوهمة، فلا فرق بين النوع والجنس. وقولنا: «مختلفين بالنوع» يخرج النوع؛ لأنه لا يقال على مختلفين بالنوع؛ بل بالعدد. وقولنا: «في جواب ما هو» يخرج الثلاثة الباقية؛ إذ لا يقال كل منها في جواب «ما هو»؛ لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة، وإن اتفق أن يقال شيء منها بهذه الصفة فقد صار جنساً، لكن قيد من حيث هو كذلك مراد في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف وإن لم يصرح به.

وعلى التعريف شكوك:

الأول: أن المقول على كثيرين لو كان جنساً للخمسة لكان أعم من الجنس المطلق وأخص منه، وهو محال: إما كونه أعم فلأنه جنس للجنس، والجنس يكون أعم من النوع، وأما كونه أخص؛ فلأنه جنس للخمسة، وجنس الخمسة

⬅ بهذا؛ لم يكن هناك حمل لا بحسب اللفظ كما يشهد به التأمل الصادق، وكذا الحال في عكسه. (السيد الشريف)

أخص من مطلق الجنس، وأما استحالة التالي فلاستلزامه امتناع وجود المقول على كثيرين بدون الجنس، وجواز وجوده بدونه، وهذا السؤال غير متوجه على كلام المصنف؛ لأنه ما قال: «المقول على كثيرين جنس للخمسة» بل «كالجنس».

وجوابه: منع استحالة التالي، وإنما يكون محالاً لو كان المقول على كثيرين أعم من الجنس وأخص باعتبار واحد، وليس كذلك، بل باعتبارين؛ فإن المقول على كثيرين أعم من الجنس باعتبار ذاته، أي: مفهومه، فإن كل جنس مقول على كثيرين، من غير عكس، وليس أخص منه باعتبار مفهومه فليس كل مقول على كثيرين جنساً، بل باعتبار عارض له وهو كونه جنساً للخمسة، ولا امتناع في كون الشيء أعم باعتبار ذاته، وأخص منه باعتبار عارضه؛ كالمضاف فإنه أعم من الكلي بحسب مفهومه، وأخص منه باعتبار أنه جنس من الأجناس العالية.

فإن قلت: المقول على كثيرين من حيث أنه جنس للخمسة جنس للنوع والجنس وسائر الكليات؛ وإلا لم يكن جنساً للخمسة، فيكون جنساً للجنس من تلك الحيثية، فهو أعم منه، وأخص من جهة واحدة.

فنقول: لا نسلّم أن المقول على كثيرين من حيث أنه جنس للخمسة جنس للخمسة؛ وإلا لصدق على الجنس والنوع وغيرهما أنه جنس للخمسة، وليس كذلك؛ بل هو جنس للخمسة باعتبار مفهومه من حيث هو.

الثاني: إن النوع يعرف بالجنس إذ يقال: أنه كلي مقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو»؛ فتعريف الجنس به دور.

وجوابه: إن النوع الذي عُرف به الجنس هو **النوع الحقيقي** والذي عُرف بالجنس **النوع الإضافي**، فلا دور. وهو غير مستقيم لأن النوع المأخوذ في تعريف الجنس إما الإضافي أو الحقيقي، وأيّاً ما كان يفيد التعريف، أما إذا كان إضافياً فلما ذكر، وأما إذا كان حقيقياً فلأمرين:

الأول: إنه يُخل بانعكاس التعريف؛ لخروج الأجناس العالية والمتوسطة منه؛ لأنها لا تقال على الأنواع الحقيقية بل على الأجناس.

فإن قلت: لا نسلّم إنها لا تقال على الأنواع الحقيقية، غاية ما في الباب إنها ليست مقولة عليها بالذات، لكن القول أعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة.

فنقول: إنها إذا قيست إلى الأجناس فلا شك إنها تمام المشترك بينها، فتكون أجناساً بالنسبة إليها مع عدم صدق الحد.

الثاني: إنه يلزم أن يكون كل نوع إضافي حقيقياً؛ لأن النوع الإضافي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو»، وكل ما هذا شأنه فهو نوع حقيقي، إذ إضافة الجنس إنما اعتبرت بالقياس إليه.

وقد أجيب عن الشبهة: بأن النوع والجنس متضايفان، وكل واحد من المتضايفين إنما يعقل بالقياس إلى الآخر، فيجب أن يؤخذ كل منهما في بيان الآخر ضرورة.

وزيّفه الشيخ في «الشفاء»: إما **أولاً**: فلأنه ليس بحل؛ إذ من شأنه القدح في بعض

مقدمات الشبهة، ولا قدح هناك[١]، وأما **ثانياً**: فلأنه يوجب زيادة شك لجريانه في سائر المضافات. وأما **ثالثاً**: فلأن المتضايفين إنما يُعرف كل منهما مع الآخر، **لا** به، وفرق بينهما: فإن الذي **يعرف به الشيء** يكون جزءاً من معرّفه، وسابقاً في المعرفة عليه، والذي **يعرف مع الشئ** فهو ما إذا حصل العرفان بمعرّف الشيء عُرف الشيء وعُرف هو معه، فلا يُعرف أحد المتضايفين بالآخر؛ بل يدرج[٢] كل

---

[١] وذلك لأنه لما وجب ذكر كل من المتضايفين في بيان الآخر كان تعريف الإضافات بإسرها مشتملاً على دور ظاهر، فما ذكروه تعميم للشبهة لا دفع لها؛ إذ للمفترض أن يقول: زد حداً وسائر المتضايفات على حدي الجنس والنوع وادفع الإشكال عنها. (السيد الشريف)

[٢] بيان ذلك: أن كل واحد من المتضايفين كالإنسان والإبن مثلاً؛ له مفهوم وذات: فمفهوم كل واحد منهما لا يمكن تعقله بخصوصه إلا بعد تعقل ذاته، فإذا أريد تحديد مفهوم أحدهما؛ وجب أن يذكر فيه ذات الآخر مجرّدة عن الإضافة، وأما ذكر ذاته: فلأن تعقّل ذلك المحدود يتوقف عليه. وأما تجريدها: فلئلا يلزم تقدم أحد المتضايفين على الآخر في التعقل، وذكرها على هذا الوجه هو ضرب من التلطف.

ووجب أيضاً أن يذكر فيه السبب الذي يقتضي تضائفهما ليتحصلا منه معاني العقل، وهذا هو الإيماء، وأن يعتبر فيه قيد الحيثية ليختص البيان بذلك المعرف من حيث أريد تعرضه، فيقال في تحديد «الأب» مثلاً: حيوان توّلد من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث هو كذلك. فالحيوان الأول هو ذات الأب، والحيوان الآخر ذات الإبن، وقد أخذا عاريين عن الإضافة؛ كيلا يلزم تعريف الشئ بنفسه أو بما يساويه في الجلاء، والتوّلد من نطفته بسبب تضائفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري يخص البيان بالأب من حيث هو أب، ولولاه لصدق الحد عليه من جهات ←

منهما في تعريف الآخر على ضرب من التلطف والإيماء؛ كما إذا سُئل: «ما الأخ؟» فلا يقال في جوابه إنه: «الذي له أخ» بل إنه الذي أبوه بعينه أبو إنسان آخر.

فالمرضيّ من الجواب[1]: أن المراد بـ «النوع» في تعريف الجنس: الماهية

⬅ أخر، ويقال في تحديد «الأبوة» : صفة حيوان توَلد من نطفة حيوان آخر من نوعه من حيث هو كذلك. ولولا القيد الأخير لـصدق التعريـف علـى بيـاض الأب وسـائر صفاته.

وما ذكرناه إنما يجب في حدود المتضايفات التي تقتضي تـصور خـصوصياتها، وأما رسومها ببعض اعتباراتها المقتضية لتصوّرها ببعض وجوهـا دون خـصوصياتها فقد لا يجب فيها ذلك، وإن لم يتضح لنا طريق إلى تلك الرسوم.(السيد الشريف)

[1] أي إذا بطل جواب المصنف عن الشبهة وبطل أيضاً الجواب الذي زيّفه الشيخ في الشفاء فالمرضيّ من الجواب ما اختاره فيه بعد ذلك التزييف وهـو أن المـراد بـالنوع في تعريف الجنس هو الماهية والحقيقة وإطلاق النوع على هـذا المعنـى شـائع فيمـا بينهم وحينئذٍ يتم التعريف بلا خلل في معناه كأنـه قيـل هـو المقـول علـى كثيـرين مختلفين بالحقيقة سواء كانت حقيقة نوعية أو جنسية وتندرج الإضـافة الأخـرى فـي هذا التعريف اندراجاً على الوجه الذي لخصناه فإنك إذا قلت: مقول علـى المختلـف بالحقيقة فقد ذكرت فيه ذات المضائف الآخر عارية عن الإضـافة الأخـرى واعتبـرت سبب التضايف بينهما وهو المقول فيفهم أن المختلف مقول عليه أي يفهـم أن هنـاك حقائق جزئيات متخالفة يُقال على كل واحد منهـا وعلـى غيرهـا ماهيـة أخـرى فـي جواب ما هو فقد يحصل بتحديد الجنس مفهومه صـريحاً ومفهـوم النـوع الإضـافي ضمناً كما هو الحق في محدود المتضائفات وكذلك إذا قلت فـي تعريـف النـوع ⬅

والحقيقة؛ فكثيراً ما يعنى به ذلك في عادتهم، وحينئذٍ يتم التعريف وتندرج الإضافة فيه اندراجاً، فإنك إذا قلت: «مقول على المختلف بالحقيقة» جعلت المختلف بالحقيقة مقولاً عليه، وكذلك إذا قلت: «مقول عليه وعلى غيره الجنس» جعلت الجنس مقولاً على المختلف بالحقيقة؛ إذ لا خفاء في أن المراد بـ «الغير» هو: المغاير في الحقيقة، ففي كل منهما إشارة إلى المضايف الآخر.

الثالث: المعنى الجنسي إما أن يكون موجوداً في الخارج، أو لا يكون وأيّاً ما كان فالتعريف فاسد: أما إذا كان موجوداً في الخارج؛ فلأن كل موجود في الخارج فهو مشخّص؛ ولا شيء من المشخّص بمقول على كثيرين، وأما إذا لم يكن؛ فلامتناع أن يكون مقوماً للجزئيات الموجودة في الخارج، فلا يصلح لأن يقال عليها في جواب «ما هو».

فإن قلت: السؤال غير موّجه؛ لأن التعريف للجنس المنطقي وهو معدوم في

⬅ كلي مقول عليه وعلى غيره فقد جعلت الجنس مقولاً على المختلف بالحقيقة إذ لا خفاء في أن المراد بالغير هاهنا في الحقيقة ففي تعريف كل منهما إشارة إلى المضائف الآخر وإذا لم يكن المعنى الجنسي موجود في الخارج سواء كان موجودا في الذهن أو لامتنع بالضرورة كونه مقوماً للجزئيات الموجودة في الخارج فلا يصح حينئذٍ؛ لأن يُقال عليها في جواب ما هو.

فإن قلت: إذا كان الترديد في معروض الجنس المنطقي كما ذكره فمن أين يلزم فساد تعريفه قلت هو من حيث أن ذلك العارض أعني مفهوم الجنس المنطقي يجب أن يعتبر على وجه يكون صادقاً على معروضه حتى يجعل وصفاً عنه في أحكام يتعدى إلى معروضاته. (السيد الشريف)

الخارج وليس بمقوم.

فنقول: الترديد في معروض الجنس المنطقي، وهو المراد بالمعنى الجنسي، فتقرير جوابه مسوق بتقديم مقدمة وهي:

إن الذاهبين إلى وجود الطبيعة في الخارج في ضمن الجزئيات قد اختلفت مقالتهم[١]:

فمنهم من قال: أن أمراً واحداً في الخارج قد انضم إليه فصل أو تشخص فصار نوعاً أو شخصاً، ثم آخر فصار آخر ... وهكذا، فهو شيء واحد بعينه موجود في ضمن جزئياته، وهو معنى الاشتراك.

ومنهم من أحال ذلك وقال: ليس هناك أمر واحد؛ بل هو في العقل والموجود

---

[١] حاصل المقالة الأولى: أن الطبيعة على وحدتها موجودة في ضمن الجزئيات، فهناك أمر واحد قد انضم إليه فصل أو تشخص فصار المجموع منهما نوعاً أو شخصاً، وهذا القيد هو القول بوجود الطبيعة العامة المتصفة، مع وحدتها بالاشتراك الخارجي؛ المستلزم لإتصاف الأمر الواحد بصفات متضادة وممكنة، في أمكنة متخالفة، ومن ثمة حكم الجمهور باستحالته.

وحاصل المقالة الثانية: أن الطبيعة الموصوفة بالوحدة في الذهن تكثرت بحسب الخارج فصارت حصصاً متعددة، كل حصة منها موجودة في ضمن جزئي، فهذا هو القول بوجود الطبيعة الخاصة في ضمن الجزئيات.

وهذان القولان يشتركان في أن الطبيعة موجودة في الخارج، منضمة إلى فصول أو تشخصات ممتازة عنها في الخارج بحسب الذات، وأما أنها هي هي موجودة معها بوجود واحد، أو بوجودات متعددة، فذلك بحث آخر، إنما المقصود هاهنا امتيازها عنها بذاتها، سواء امتازت عنها بوجودها، أو لا. (السيد الشريف)

في الخارج حصصه التي تشتمل عليها أفراده، فليس طبيعة الحيوان أمراً واحداً في ضمن جزئياته بل الموجود الحيوانات وهي حصصه الموجودة كل منهما في ضمن جزئي في الخارج، ومعنى اشتراكه: إنه مطابق لها، على معنى: أن المعقول من كل حصة هو المعقول من الأخرى.

وإذ قد تصورت هذه المقدمة فاعلم إن المصنف بنى جوابه على المذهب الأول، وتوجيهه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون المعنى الجنسي موجوداً في الخارج؟.

قوله: «لأن المشخص ليس بمقول على كثيرين».

قلنا: إن أردتم بـ «المشخص»: المجموع المركب من التشخص ومعروضه؛ فلا نسلّم أن كل موجود في الخارج كذلك؛ فإن طبائع الأشياء موجودة في الخارج وليست هي نفس التشخص؛ ولا المجموع المركب منه ومن التشخص، وإن أردتم بـ «المشخص»: معروض التشخص، فلا نسلّم الكبرى، وإنما يكون كذلك لو كان معروض التشخص واحداً بالشخص، وهو ممنوع، بل واحد بالجنس، وعروض التشخص لا ينافي اشتراكه بين أمور متعددة. وفي لفظه تسامح؛ حيث جعل المعنى الجنسي واحداً بالنوع؛ لأنه خارج عن الاصطلاح.

وربما يجاب - بناءاً على المذهب الثاني - ويقال: لمَ لا يجوز أن لا يكون المعنى الجنسي موجوداً في الخارج، بل في العقل؟!، ولا نسلّم أنه إذا لم يكن مقوماً للجزئيات في الخارج لم يكن مقولاً عليها في جواب «ما هو»، وإنما لم يكن كذلك لو لم يكن هو والمقوِّم للجزئيات متحدين بحسب الماهية، وهو

ممنوع؛ فإن المقوِّم للجزئيات حصصه الموجودة فيها المطابقة له.

والحق في الجواب: أن الاشتراك[1] إنما يعرض للأشياء عند كونها في الذهن، وتشخصها خارجاً لا ينافي ذلك.

وشك رابع: أن أحد الأمور الثلاثة لازم وهو إما أن لا يكون المعنى الجنسي مقولاً على كثيرين مختلفين، أو لا يكون مقولاً عليها في جواب «ما هو»، وأيّاً ما كان لا يستقيم التعريف. بيان اللزوم إن المعنى الجنسي إن كان داخلاً في الماهية - ولا شئ من الجزء بمحمول - فلا يكون مقولاً على كثيرين، وإن كان نفس الماهية فلا يقال على كثرة مختلفة، بل متفقة الحقيقة، وإن كان خارجاً عن الماهية فلا يصلح لجواب «ما هو».

وجوابه: أن بعض الجزء محمول لا من حيث أنه جزء، بل من حيثية أخرى؛ فإن الحيوان — مثلاً - إذا أخذ بشرط شئ، أي: بشرط أن يدخل في مفهومه ما له دخول فيه؛ كان نوعاً؛ فإن الإنسان حيوان دخل في ماهيته الفصل، وإن أخذ بشرط لا شئ، أي: بشرط أن يخرج عن مفهومه ما يعتبر معه زائداً عليه، كان جزءاً ومادة؛ ضرورة أن الجزء يخرج عن مفهومه الجزء الآخر، وإن أخذ أعم من الوجهين،

---

[1] **إنما قال: « والحق »؛ لأن الجوابين الأولين مبنيان على التركيب الخارجي، وقد عرفت أنه باطل. وأيضاً، الجواب الأول يستلزم عروض الاشتراك بحسب الخارج؛ المستلزم للمحال، كما مرّ آنفاً، والجواب الثاني يستلزم أن لا يكون المعنى الجنسي مقوِّماً للجزئيات في الخارج، مع كونه مقولاً عليها في جواب «ما هو»، وهذا الجواب الحق مبني على المذهب المختار عند المحققين، كما سبق تحريره. (السيد الشريف)**

بحيث يمكن أن يعرضه تارة أنه جزء، وأخرى إنه نوع، كان جنساً ومحمولاً، فمعروض الجزئية هو معروض الجنسية والمحمولية. نعم لا يصدق على النوع إنه حيوان خرج عن مفهومه الفصل، لكن لا يوجب ذلك عدم صدق الحيوان من حيث هو عليه.

ثم إن هذا التعريف هل هو حد أو رسم؟.

قال الإمام: المشهور في الكتب إنه رسم للجنس؛ لأنهم يقولون الجنس يرسم بكذا، وهو بالحدود أشبه لأن التعريف ليس إلا للجنس المنطقي، ولا ماهية له وراء هذا الاعتبار، فإنه لا معنى لكون الحيوان جنساً إلا كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب «ما هو». قال المصنف: وهو غير معلوم؛ لجواز أن يكون للجنس ماهية مغايرة لهذا المفهوم مساوية، ولو عناه من الجنس لم يمكنه إبطال إرادتهم، وهذا الكلام ليس بشئ؛ فإن الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية لا تحقق لها في الواقع، فيكون بحسب اعتبار المعتبر. وقد قال الشيخ في «الشفاء» إنا حصلنا معنى هذا الحد وجعلنا لفظة الجنس إسماً له.

* * *

المبحث الثاني
في تقويمه للنوع

قال: « الثاني في تقويمه للنوع الجنس المنطقي لا يقوِّم النوع الطبيعي ...

».

***

أقول: قد عرفت مما سلف أن الجنس مقوِّم للنوع، وأن الأجناس ثلاثة: طبيعي ومنطقي وعقلي، والأنواع ستة حاصلة من ضرب الإضافي والحقيقي في ثلاثة، فالآن أراد أن يبيّن أن أيّ الأجناس يقوِّم أيّ الأنواع، فالجنس المنطقي لا يقوِّم شيئاً من الأنواع؛ فإنه لا يقوِّم النوع الطبيعي، أما الحقيقي فلإمكان تصوره مع الذهول عن تصور الجنس المنطقي[1]؛ ولانسباقه إلى الأذهان ووضوحه طوى ذكره. وأما الإضافي فلأن الجنس المنطقي نسبة عارضة للجنس الطبيعي بالقياس إلى النوع الطبيعي الإضافي، والنسبة بين الشيئين متأخرة عن كل منهما فيكون الجنس المنطقي متأخراً عن النوع الإضافي، فلا يكون مقوِّماً له.

لا يقال: لا نسلّم وجوب تأخر النسبة عن كل واحد من المنتسبين، بل اللازم

---

[1] **فلإمكان تصوره بالكنه مع الذهول عن مفهوم الجنس المنطقي فإنا نعلم بالضرورة أنه يمكن أن يتصوّر حقيقة الإنسان بكُنهها من غير أن يتصور كون الشئ مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب «ما هو».**

والأظهر أن يقال: النوع الطبيعي الحقيقي إن لم يندرج تحت جنس طبيعي لم يتوهم أن الجنس المنطقي مقوِّم له، وإن اندرج تحته يعلم حاله مما ذكر في النوع الطبيعي الإضافي، فلذلك طوى ذكره. (السيد الشريف)

تأخرها عما عرضت له بالقياس إلى غيره، وهو محلها، لا عن ذلك الغير؛ كالتقدم العارض للمتقدم[١] بالإضافة إلى المتأخر.

لأنا نقول: النسبة موقوفة على المنتسبين وهي متأخرة عنهما بالضرورة، وعروض التقدم إنما يتصور بعد تحقق ذات المتأخر، وكذلك لا يقوم النوع المنطقي، أما الإضافي فلأنهما متضايفان على ما سلف، والمتضايفان إنما يتعقلان معاً فلا يقوِّم أحدهما الآخر، وإلا لتقدم في التعقل؛ لأنهما متقابلان[٢] لاستحالة أن

---

[١] فإنه متأخر عن المتقدم متقدم على المتأخر فهذه صورة نقض فأجاب عن المنع بأن تأخر النسبة عن ذات المنتسبين معلوم بالضرورة التي لا تقبل منعاً وعن النقض بأن ذات المتقدم لا يتصف بالتقدم إلا بعد تحقق ذات المتأخر.

فإن قلت: مفهوم الجنس المنطقي يقوَم أنواعه الأربعة كما سيأتي فهي إما الأنواع حقيقية أو إضافية منتهية إلى الحقيقية وعلى التقديرين يكون الجنس المنطقي مقولاً للنوعين الطبيعيين.

قلت: إن سلَم انه كذلك كان مفهومه بذلك الاعتبار جنساً طبيعياً يعرض له جنس منطقي وكلامنا أن الجنس المنطقي من حيث هو كذلك لا يقوم شيئاً من النوعين الطبيعيين. (السيد الشريف)

[٢] نقض ذلك بالواحد والكثير فإنهما متقابلان لاستحالة أن يصدقا على شيء واحد من جهة واحدة انه واحد وكثير مع أن متقوم بالآخر.

وفيه بحث عرف فيه موضعه ومفهوم النوع الحقيقي المنطقي هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والاشتباه في إمكان تصوره بدون ←

يكون الشئ الواحد من جهة واحدة جنساً منطقياً ونوعاً إضافياً منطقياً، والمتقابلان لا يتقدم أحدهما بالآخر. وأما الحقيقي فلإمكان تصوره بدون تصور الجنس المنطقي، وكذلك لا يقوِّم النوع العقلي حقيقياً كان أو إضافياً؛ لأنه مركب من النوع الطبيعي والمنطقي، والجنس المنطقي خارج عنهما، فلو كان جزءاً من النوع العقلي لكان إما جزءاً بالاستقلال فيلزم تركبه من أكثر من جزئين، أو جزء لجزئه فيلزم أن يكون جزء النوع الطبيعي أو المنطقي، وقد ثبت خروجه عنهما. وأما الجنس الطبيعي فلا يقوِّم النوع الطبيعي الإضافي، لأنه مقول عليه في جواب «ما هو» بحسب الشركة، ولا يقوِّم النوع الطبيعي الحقيقي؛ لجواز أن يكون بسيطاً، وكذلك لا يقوِّم النوع المنطقي، أما الحقيقي فظاهر؛ لجواز تصوره مع الغفلة عن الجنس الطبيعي، وأما الإضافي فلأنه عارض للنوع الطبيعي[1] الإضافي، والجنس

تصور مفهوم الجنس المنطقي ولا في إمكان تصوره مع إخفائه عن الجنس الطبيعي فلا يكون شيء منهما مقوماً له.

لا يُقال: مفهوم المقول على كثيرين من جنس طبيعي من الأجناس الطبيعية الاعتبارية مع أنه يقوّمه.

لأنا نقول: هو بذلك الاعتبار نوع طبيعي إضافي لمفهوم المقول. (سيد)

[1] أي بالقياس إلى الجنس الطبيعي فذلك الطبيعي المقيس إليه لا يجوز أن يكون مقوّماً له؛ لأنه مقوّم لمعروضه ولو كان مقوّماً للعارض لم يكن ذلك العارض المشتمل على مقوّم معروضه عارضاً له بتمامه عن العارض له بالحقيقة هو الجزء الآخر المغاير لذلك المفهوم.

فإن قيل: لا استحالة في ذلك كما مرَّت إليه الإشارة.

الطبيعي مقوِّم له، فلو كان مقوِّماً لعارضه لم يكن العارض بالحقيقة إلا الجزء الآخر؛ لاستحالة أن يكون المقوِّم عارضاً فلا يكون العارض بتمامه عارضاً، هذا خُلف.

لا يقال: أليس إذا قيد الجزء بالخارج كان المجموع خارجاً عارضاً للشيء؟ فلا امتناع في أن العارض لا يكون عارضاً بجميع أجزائه.

لأنا نقول: هب أن المجموع كان خارجاً عن الشيء، لكن لا نسلّم عروضه له، وقيامه به، والكلام فيه. ولا يقوِّم النوع العقلي الحقيقي، وهو واضح مما ذكر في الجنس المنطقي؛ فإنه مركب من الطبيعي والمنطقي الحقيقيين، والجنس الطبيعي خارج عنهما، ويقوِّم النوع العقلي الإضافي؛ لأنه مقوِّم للطبيعي الإضافي المقوَّم له. وأما الجنس العقلي فهو لا يقوِّم شيئاً من الأنواع؛ وإلا لقوَّم الجنس المنطقي ضرورة إنه مقوِّم للجنس العقلي.

وعلى هذا القياس يعرف حال الفصول الثلاثة مع الأنواع، وأنت خبير بابتناء هذه الدلائل على أن ماهيات الكليات ما ذكره في تعريفاتها، وليت شعري كيف قطع المصنف بالفروع؛ وهو متردد شاك في الأصل؟!.

المبحث الثالث

أجيب بأن كلامنا في العارض للشيء بمعنى القائم به لا بمعنى الخارج عنه ومن المستحيل أن يكون القائم بشيء قائماً به لا بتمامه. ولقائل أن يقول: هذه الاستحالة إنما تتم في الأمور الحقيقية. وأما في المفهومات الاعتبارية فلا كما يظهر من التأمل في كون مفهوم المقول على كثيرين جنساً للخمسة وكون مفهوم الجنس جنساً لأقسامه الأربعة إلى غير ذلك من نظائرها. (السيد الشريف)

الجنس العالي، والسافل، والمتوسط

قال: « الثالث الجنس أما فوقه جنس ... ».

***

أقول: إعلم – أولاً – إن الأجناس ربما تترتب متصاعدة، والأنواع متنازلة، ولا تذهب إلى غير نهاية؛ بل تنتهي الأجناس في طرف التصاعد إلى جنس لا يكون فوقه جنس، وإلا لتركبت الماهية من أجزاء لا تتناهى؛ فيتوقف تصورها على إحاطة العقل بها، وتسلسلت العلل والمعلولات؛ لكون كل فصل علة لحصة من الجنس، والأنواع في طرف التنازل إلى نوع لا يكون تحته نوع، وإلا لم تتحقق الأشخاص إذ بها نهايتها فلا يتحقق الأنواع.

وإذ قد حصل عندك هذا التمهيد فنقول: مراتب الأجناس أربع؛ لأنه إما أن يكون فوقه وتحته جنس، أو لا يكون فوقه ولا تحته جنس، أو يكون تحته ولا يكون فوقه جنس، أو بالعكس، والأول: «**الجنس المتوسط**» كـ «الجسم» و «الجسم النامي»، والثاني: «**الجنس المفرد**» كـ «العقل» – إن قلنا إنه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس لها، والثالث: «**الجنس العالي**» وجنس الأجناس كالمقولات العشر، والرابع: «**الجنس السافل**» كـ «الحيوان».

والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب؛ بل حصرها في الثلاث، وكأنه نظر إلى أن اعتبار المراتب إنما يكون إذا ترتبت الأجناس، والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتب، وأما غيره فلم يلحظ ذلك، بل قاس الجنس بالجنس واعتبر أقساماً بحسب الترتب وعدمه.

وكيف كان، فالجنس المطلق لا ينحصر إلا في الأربعة، وهل هو جنس لها، أو عرض عام؟ قال الإمام: ليس بجنس؛ لأن ثلاثة منها وهي: الجنس العالي والسافل والمفرد؛ مركبة[١] من الوجود والعدم لاشتمال كل منها على قيد عدمي، والمركب من الوجود والعدم لا يكون نوعاً لأمر ثبوتي إذ الأنواع لابد وأن تكون محصلة، فلا يبقى إلا نوع واحد وهو المتوسط، والشيء لا يكون بالقياس إلى نوع واحد جنساً.

وفيه نظر: لأنا لا نسلّم أن الثلثة مركبة من الوجود والعدم، وإنما يكون كذلك لو كانت تعريفاتها حدودها، وهو ممنوع؛ لجواز أن تكون التعريفات رسوماً، وتلك الأمور العدمية لوازم لفصول لها وجودية أقيمت مقامها؛ كما يقال: الجنس العالى أعم الاجناس، وهو مستلزم لأن لا يكون فوقه جنس ويكون تحته جنس، والجنس السافل أخص الأجناس، وهو مستلزم لأن لا يكون تحته جنس ويكون

---

[١] قيل: الأولى أن يقال: العالي والسافل مركبان من وجود وعدم، والمفرد مركب من عدمين؛ لأن مفهوم الجنس ليس جزء لشئ منها؛ وإلا لكان جنساً لها.

والحق أن مفهوم الجنس المفرد لا يتحصل بمجرد ذينك العدمين؛ بل لابد من اعتبار مفهوم الجنس فيه أيضاً، وليس يلزم من كونه جنساً لها إذ لابد عند الإمام في كون الشئ جنساً من أن يكون مقولاً على كثرة متحصلة مختلفة الماهية.

ولك أن تقول: ما ذكره الإمام يدل - بأدنى تصرف - على أن الجنس المطلق ليس عرضاً عاماً لأقسامه؛ ضرورة أن معروض الأمر الثبوتي لا يكون إلا أمراً متحصلاً، وأن الشئ بالنسبة إلى معروض واحد لا يكون عرضاً عاماً، فكل ما يجاب به هاهنا يجاب به ثمة. (السيد الشريف)

فوقه جنس، والمفرد القريب البسيط يلزمه أن لا يكون تحته جنس؛ لقربه ولا فوقه جنس لبساطته.

فإن قلت: التعريفات فاسدة؛ لأنه إن عنى: أعم الأجناس وأخصها كلها فظاهر إنه ليس كذلك، وإن عنى: أعم الأجناس التي تحته، وأخص الأجناس التي فوقه؛ فالمتوسط كذلك، والقريب يمكن أن يكون تحته جنس؛ كالجسم النامي بالنسبة إلى الشجر.

فنقول: المراد أعم الأجناس المغايرة له الواقعة في سلسلة وأخصها، والقريب بالنسبة إلى أيّ ماهية تفرض لا يكون تحته جنس بالقياس إلى تلك الماهية، وكون جنس ما تحته بالنسبة إلى ماهية أخرى لا يضرنا، سلمناه، لكن لا نسلّم أنها لو كانت عدمية لا يكون أنواعاً.

قوله: «لأن الأنواع أمور محصلة».

قلنا: لا نسلّم، وإنما تكون محصلة لو كانت أنواعاً لماهيات محصلة، وهاهنا ليس كذلك؛ لأن الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية لا وجود لها في الخارج، ولئن سلمناه، لكن لا نسلّم أن الشئ الواحد لا يجوز أن يكون جنساً بالقياس إلى نوع واحد، فإن النوع يجوز أن ينحصر في شخص، فلم لا يجوز انحصار الجنس في نوع؟!. وكان المصنف عنى بنظره هذا المنع. قيل: وهو مندفع؛ لأن النوع وإن انحصر في شخص؛ لكن لابد له في الذهن من أفراد، فكذلك الجنس يجب أن يكون تحته أنواع، ولما لم يكن لمطلق الجنس في الخارج والعقل من الأنواع إلا تلك الأربعة، ولم تصلح الثلاثة للنوعي فلم يكن له إلا نوع واحد، ولأن الجنس لو

انحصر في نوع كان مساوياً لفصله، فلا يكون أحدهما أولى بالجنسية من الآخر؛ لكون كل منهما ذاتياً مساوياً؛ بخلاف النوع، فإن التعين عرضي له، وأنت تعلم أن ذلك المنع[1] لو أورد بالاستقلال، أو بعد المنع الأول؛ لم يقم عليه الدليلان. ثم إن قلنا: أن الجنس المطلق جنس الأربعة كان جنس الأجناس أحد أنواعه وهو عارض للمقولات العشر.

ومن مطارح نظرهم إن اختلاف المعروضات بالماهية هل يوجب اختلاف العوارض بالماهية، أم لا؟ فإن كان اختلاف المعروضات موجباً لتنوع الإضافات العارضة، أي: لاختلافها بالماهية، كان جنس الأجناس العارض للجوهر مخالفاً للماهية لجنس الأجناس العارض للكم وغيره، فيكون تحت جنس الأجناس أنواع فلا يكون نوعاً أخيراً؛ بل متوسطاً، وإن لم يكن موجباً كان نوعاً أخيراً؛ لأن

---

[1] وهو قوله: لانسلّم أن الشئ الواحد لا يجوز أن يكون جنساً بالقياس إلى نوع واحد لو أورد بالاستقلال، أي: من غير أن يذكر المنعان السابقان. أو أورد بعد المنع الأول، لم يقم عليه الدليلان المذكوران لدفعه فلا يبطل بهما كلام المصنف إذا حمل نظره على هذا المنع، وأما إذا أورد بعد المنعين - كما قرره الشارح - كان مندفعاً بهما.
ومحصوله: أن من سلّم أن الثلاثة لا تصلح لنوعية مفهوم الجنس مطلقاً، لا في الخارج ولا في الذهن، انتهض عليه الدليلان لامتناع أن ينحصر الجنس في نوع واحد خارجاً وذهناً، كما يمتنع انحصار النوع في شخص واحد كذلك مع أن انحصار الجنس يستلزم محالاً آخر هو مساواة الجنس والفصل مطلقاً، فلا يكون أحدهما أولى بالجنسية من الآخر؛ لكونهما ذاتيين متساويين في الذهن والخارج، بخلاف انحصار النوع، فإنه لا يستلزم عدم الأولوية في الإتصاف بالنوعية لأن التعيّن عرض للنوع فلا يصلح للإتصاف بها. (السيد الشريف)

العارض للجوهر ليس يخالف العارض في الكم إلا في المعروض، والتقدير أنه لا يوجب الاختلاف فيكون جنس الأجناس مقولاً على كثيرين متفقين بالحقيقة، وفوقه مطلق الجنس، وفوقه المقول على كثيرين مختلفين، وفوقه الكلي، وفوقه المضاف؛ فهو جنس الأجناس؛ وجنس الأجناس نوع الأنواع.

وهذا البحث لا يختص بجنس الأجناس؛ فإنه آت في الأجناس الباقية، ولا بالجنس بل يعم سائر الكليات؛ فإنها - أيضاً - تعرض لماهيات مختلفة، فإن اقتضى اختلافها اختلاف العوارض كانت أنواعاً متوسطة، وإلا كانت أنواعاً أخيرة.

* * *

الفصل الثالث
في مباحث النوع
المبحث الأول: في تعريفه

قال: «الفصل الثالث في مباحث النوع، الأول في تعريفه ... ».

***

أقول: لفظ «النوع» كان في لغة اليونانيين موضوعاً لمعنى الشئ وحقيقته، ثم نقل إلى معنيين بالاشتراك: أحدهما يسمى حقيقياً، والآخر إضافياً، أما الحقيقي فهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب «ما هو»، فالمقول على كثيرين جنس، والمراد منه ما هو أعم من المقول على كثيرين في الخارج، أو في الذهن على ما سبقت الإشارة إليه في الجنس، وإلا انتقض بنوع ينحصر في شخص كالشمس.

وقولنا: «بالعدد فقط» يُخرج الجنس. و « في جواب ما هو» الثلاثة الباقية. وأما الإضافي فهو الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب «ما هو» قولاً أولياً، فالكلي يجب أن يحافظ عليه لئلا يخلو الحد عن الجنس؛ ولإخراج الشخص[1]. وقولنا: «يقال عليه وعلى غيره الجنس» يُخرج الكليات الغير المندرجة

---

[1] إنما يصح إذا لم يعتبر قيد الأولية فإنه إذا سُئل عن زيد وفرس معاً بـ (ما هما؟) أجيب بالحيوان إلا إنه ليس مقولاً عليهما قولاً أولياً فلا حاجة في إخراجه إلى قيد الكلي وقوله: (يخرج الكليات الغير المندرجة تحت جنس) أي تحت جنس مطلقاً كالماهيات البسيطة التي لا يحمل عليها جنس أصلاً أو تحت جنس لتلك الكليات كما هو الظاهر فعلى الأول كان قولنا: (في جواب ما هو) مُخرجاً لفصول ←

الأنواع وخواصها إذ الجنس يُقال عليها لكن لا في جواب ما هو وعلى الثاني لم يكن مخرجاً لشيء منها؛ لأن تلك الأمور خارجة بالقيد السابق؛ لكونها بسائط أو مركبات من أجزاء متساوية فلا جنس لها يُقال عليها، وأما قيد الأول فزعم الإمام في (شرح الإشارات) أنه للاحتراز عن النوع مقيساً إلى الجنس البعيد فإنه ليس نوعاً له؛ بل للقريب، وردَّ عليه صاحب الكشف بأن هذا مخالف لكلام القوم حيث حكموا بأن نوع الأنواع نوع لجميع ما فوقه من الأجناس وادّعى أن الأولى أن يكون احترازاً عن الصنف إذ لا يحمل عليه من الأجناس بالذات؛ بل بواسطة حمل النوع عليه بخلاف النوع المقيس إلى الجنس البعيد فإنه يحمل عليه بعض الأجناس أعني القريب بالذات وحاصل كلامه الحكم بأنه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور ومن ثم فسر قيد الأولية على وجه يخرج الصنف دون النوع المقيس إلى الجنس البعيد فاعترض الشارح عليه بلزوم أحد الأمرين إما وجوب ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الأول، وإما وجوب الاحتراز به عن النوع بذلك الاعتبار فيبطل حكمه الثاني فأحد حكميه باطل قطعاً. وبيان اللزوم إن النوعية نسبة عارضة لذات النوعِ الإضافي بالقياس إلى جنس فإن اعتبر في هذه النوعية أو معها كون ذلك الجنس مقولاً على ذلك النوع بلا واسطة لزم أن يورد هذا القيد ويحترز به عن النوع بالقياس إلى الجنس البعيد؛ لأنه بهذا الاعتبار ليس من أفراد النوع المحدد إذ الجنس البعيد ليس مقولاً عليه بتوسط قول الجنس القريب كما ستعرفه فيجب إخراجه عن الحد وإن لم يعتبر في النوع ذلك أي كون جنسه مقولاً عليه بلا واسطة لم يجز إيراده في حده حتى يخرج به الصنف عنه.

فإن قيل: نختار الشق الأخير إلا إنَّا نحتاج إلى إخراج الصنف عن الحد؛ لكونه خارجاً عن المحدود فنورد هذا القيد على وجه يخرجه دون النوع بالنسبة

تحت جنس؛ كالماهيات البسيطة، وأما التقييد بالقول الأول فزعم الإمام إنه للاحتراز عن النوع بالقياس إلى الجنس البعيد؛ إذ النوع لا يكون نوعاً إلا بالقياس إلى جنسه القريب، قال صاحب الكشف هذا مخالف لحكمهم؛ فإنهم يجعلون نوع الأنواعَ لكل ما فوقه من الأجناس؛ بل الأولى أن يكون ذلك احترازاً عن الصنف وهو النوع المقيد بقيود مخصصة كلية؛ كالرومي والزنجي؛ فإنه لا يحمل عليه جنس ما بالذات بل بواسطة حمل النوع عليه، فإن حمل العالي على الشيء بواسطة حمل السافل عليه.

ونحن نقول: أحد الأمرين لازم إما ترك الاحتراز عن الصنف، أو الاحتراز عن

إلى أجناسه البعيدة كما أشير إليه في الكشف حتى لا يتجه عليه أن يُقال كيف يخرج به أحدهما دون الآخر مع استواء نسبة إلى إخراجهما؟!

أجيب: بأنه يلزم حينئذ أن يعتبر في النوع كون ذلك الجنس الذي نسب إليه النوع بالنوعية أو جنس آخرٍ غيره مقولاً عليه بلا واسطة فيؤدي ذلك إلى أن يكون الشيء نوعاً لغيره باعتبار كون أمر ثالث مقولاً على ذلك الشيء بلا واسطة وهذا معنى لا يُلتفت إليه قطعاً، والدليل على أن حمل العالي على الشيء بتوسط حمل السافل عليه ما نقله الإمام في (الملخص) أنهم قالوا من المحال أن يحمل الجسم على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً فإن الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الإنسان ولما كان كذلك كان حمل الحيوان عليه أقدم من حمل الجسم عليه.

فإن قيل: الجسم جزء للحيوان مقدم عليه فلا يكون مقولاً له.

قلنا: لا نزاع في ذلك لكن لا امتناع في أن يكون المتأخر في الوجود علة لثبوت المتقدم لشيء آخر. (السيد الشريف)

النوع بالقياس إلى الجنس البعيد؛ لأنه إن اعتبر في النوع أن يكون الجنس مقولاً عليه بلا واسطة؛ فالأمر الثاني لازم ضرورة خروج النوع بالقياس إلى الجنس البعيد عنه؛ فإن قول الجنس البعيد عليه بواسطة قول الجنس القريب، وإن لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد فيلزم الأمر الأول؛ على أن اعتبار القول الأولي[1] يخرج النوع عن مضايفه الجنس، فإن القول المعتبر في الجنس أعم من أن يكون بواسطة أو بالذات، والأخص لا ينفهم من الأعم. وأيضاً تعريفه بالجنس المضايف له غير مستقيم، وإلا لتقدم تعقله على تعقله.

فإن قلت: المراد به: الجنس الطبيعي، وتضايفه مع المنطقي.

فنقول: من الابتداء المأخوذ في التعريف إما الجنس الطبيعي أو المنطقي، وأيّاً ما كان فالتعريف فاسد، أما إذا كان منطقياً فظاهر، وأما إذا كان طبيعياً؛ فلأن الجنس الطبيعي هو معروض الجنس المنطقي، فيتوقف معرفته على معرفة الجنس المنطقي، فيكون متقدماً في المعرفة على النوع الإضافي بمرتبتين. وأيضاً يلزم تقوّم النوع الإضافي المنطقي بالجنس الطبيعي، وقد عرفت بطلانه، وربما أمكن التفصي عن هذا الأخير إذا تأملت فيه.

---

[1] يريد: أنه لا يجوز اعتبار هذا القيد في تعريف النوع المعتبر في الجنس أعم من أن يكون أولياً أو بواسطة، فوجب أن يكون المعتبر في النوع أيضاً، هو القول الأعم ليكون مضائفاً له، مفهوماً معه. لا الأخص المقيّد بكونه أوليّاً؛ لأن الأخص في جانب لا ينفهم مع الأعم في الجانب الآخر؛ فهذا القيد يُخرج النوع عن مضائفه الجنس. (السيد الشريف)

وبالجملة فالصواب أن يقال في التعريف: إنه أخص كليين مقولين في جواب «ما هو»، ويزداد حسناً لو قيل: الكل الأخص من الكليين المقولين في جواب «ما هو».

والنوعان متغايران من وجوه:

الأول: إنه يمكن تصور كل من مفهوميهما مع الذهول عن الآخر وهو ظاهر.

الثاني: إن الأول - أي الحقيقي - مقيس إلى ما تحته بأنه مقول عليه في جواب «ما هو»، والثاني إلى ما فوقه بأن ما فوقه وهو الجنس مقول عليه، وهذا لا يصلح للفرق؛ لأن النوع الإضافي كما إنه مقيس إلى ما فوقه مقيس إلى ما تحته؛ إذ مفهومه لا يتحصل إلا إذا اعتبر فيه نسبتان: نسبته إلى ما فوقه؛ لأنه مقول عليه الجنس، ونسبته إلى ما تحته؛ لاعتبار مفهوم الكلي فيه، والكلية لابد أن تلاحظ في معناها النسبة إلى كثيرين؛ فهما مشتركان بالنسبة إلى ماتحته[1]، فلا تكون فارقة،

---

[1] لأن المشترك بين شيئين لا يميز أحدهما عن الآخر.

فإن قلت: نسبة الحقيقي إلى ما تحته بأنه مقول عليه في جواب «ما هو» واعتبار مفهوم الكلي في الإضافي لا يقتضي نسبته إلى ما تحته بكونه مقولاً عليه في الجواب، بل يحمله عليه مطلقاً، فلا يكون النسبة المقولية مشتركة بينهما.

قلت: قد عرفت إنه لابد في الإضافي من اعتبار مقولية في الجواب ليمتاز عن الصنف، نعم النسبة بالمقولية بالقياس إلى ما تحته المعتبرة في الحقيقي هي النسبة إلى الأشخاص المتفقة الحقيقة، والمعتبرة في الإضافي أعم من أن يكون إلى الأشخاص مطلقاً أو إلى الأنواع، والفرق الثالث بين النوعين المنطقيين إن مفهوم الإضافي يوجب تركب معروضه من الجنس والفصل، إذ قد اعتبر في مفهومه اندراج معروضه تحت جنس بخلاف مفهوم الحقيقي. (السيد الشريف)

نعم النسبة إلى ما تحته المعتبرة في الحقيقي هي النسبة إلى الأشخاص، فالمعتبر في الإضافي أعم من أن يكون إلى الأشخاص، أو إلى الأنواع.

فالأولى في الفرق أن يقال: الإضافي اعتبر فيه نسبتان: إلى ما فوقه، وإلى ما تحته، والحقيقي ما اعتبر فيه إلا نسبة واحدة هي أخص من النسبة الثانية، أو يقال مفهوم الإضافي لا يتحقق إلا بالقياس إلى ما فوقه، ومفهوم الحقيقي يتحقق وإن لم يعتبر قياسه إلى ما فوقه.

الثالث: إن الإضافي إذا نظر إلى معناه، أوجب تركبه من الجنس والفصل؛ لاعتبار اندراجه تحت الجنس فيه بخلاف الحقيقي.

الرابع: إن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه؛ فإنهما قد يتصادقان معاً كما في النوع السافل، وقد يصدق الحقيقي بدون الإضافي، كما في البسائط، وبالعكس كما في الأجناس المتوسطة.

ومنهم من ذهب إلى أن الإضافي أعم مطلقاً من الحقيقي. واحتج عليه بأن كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشر؛ لانحصار الممكنات فيها، وهي أجناس، فكل حقيقي إضافي.

وجوابه: منع اندراج كل حقيقي تحت مقولة، وإنما يكون كذلك لو كان كل حقيقي ممكناً[1]، ونمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر؛ بل المنحصر

---

[1] وهو ممنوع إذ لا يجوز أن يكون واجباً فإنه كافٍ في سند المنع وإن لم يكن كافياً في الاستدلال كما ستعلمه. وأيضاً يجوز أن يكون الحقيقي ممتنعاً إن قلنا إن هذا الحكم يتناول الماهيات المعدومة سواء كانت ممكنة أو ممتنعة وإن كان مستبعد ⬅

أجناس الممكنات العالية، على ما صرحوا به، وقد أشار المصنف إلى إبطال هذا المذهب متمسكاً بالبسائط كواجب الوجود؛ فإنه ماهية كلية منحصرة في شخص واحد؛ منزهة عن التركيب، وكالمفارقات والوحدة والنقطة فإنها أنواع حقيقية بسيطة فلا تكون إضافية.

وفيه نظر: لأنه إن أريد بـ(الواجب) : مفهومه، أعني: العارض؛ فهو ليس بنوع، وإن أريد به: المعروض؛ وهو ذاته تعالى، فلا نسلّم أن له ماهية كلية، بل ليس إلا الشخص، وأما المفارقات والوحدة والنقطة فهي بسيطة خارجاً، والتركيب من الجنس والفصل لا ينافيها.

واستدل الإمام على ذلك بأن الماهيات إما بسائط أو مركبات، فإن كانت بسائط فكل منهما نوع حقيقي وليس بمضاف، وإلا لتركب من الجنس والفصل، وإن كانت مركبات فهي لا محالة تنتهي إلى البسائط، ويعود فيه ما ذكرناه[1].

جداً. وقد صرَّح القوم بأن الأجناس العالية للممكنات منحصرة في هذه المقولات فلا يوجد لها جنس عالي غيرها ولا يلزم منه اندراج كل ممكن فيها؛ بل اندراج كل ممكن له جنس عالٍ.

على إنَّا نقول لا دليل على كونها أجناساً فجاز أن يكون كلها أو بعضها أعراضاً عامة لما تحتها، وقد يناقش في الوحدة والنقطة بأنهما من الاعتبارات وكلامنا في الماهيات المتحصلة الخارجية وأيضاً كونهما تمام حقيقة ما تحتهما ممنوع. (السيد الشريف)

[1] أي من كل واحد من تلك البسائط نوع حقيقي وليس بمضاف وإلا لكان مركباً من الجنس والفصل، وإنما قال فضلاً عن أن يكون حقيقياً بناءاً على أن البساطة إذا

وفيه منع ظاهر: إذ ليس يلزم من بساطة الماهية كونها نوعاً فضلاً عن أن تكون حقيقياً؛ لجواز أن تكون جنساً عالياً أو مفرداً أو فصلاً أو غيرها.

لا يقال: الأجناس العالية بالقياس إلى حصصها الموجودة في أنواعها أنواع حقيقية وليست بمضافة.

لأنا نقول: المراد: بيان النسبة بحسب الأمر نفسه، لا باعتبار العقل، وإلا لم يكن إثبات وجود الإضافي بدون الحقيقي.

* * *

⊂ لم تستلزم النوعية بأحد المعنيين مطلقاً كان عدم استلزامها لأحدهما بعينه أولى. وقوله: «أو غيرها» أراد به الخواص والأعراض العامة. وأشار بقوله: «لا يُقال» إلى استدلال آخر على وجود الحقيقي بدون الإضافي وأجاب عنه بأن الحصص أفراد اعتبارية فإنها إذا أخذت من حيث ذواتها كانت عين الشيء، وإذا اعتبر معها اقترانها أمور خارجة عنها كانت أفراداً له لا بحسب نفس الأمر؛ بل بحسب هذا الاعتبار فيكون نوعية لها بالاعتبار دون الحقيقة. والمقصود بيان النسبة بين ما هو نوع في نفسه إلى ما هو نوع باعتبار العقل وإلا لم يمكن إثبات وجود الإضافي بدون الحقيقي؛ بل يكون الحقيقي أعم من كل واحد من الكليات الأربع الباقية لأنها كلها أنواع حقيقية بالقياس إلى أفرادها الاعتبارية التي هي حصصها. (السيد الشريف)

المبحث الثاني
في مراتبه

قال: الثاني في مراتبه أما الاضافي فمراتبه الأربع المذكورة.

***

أقول: النوع إما إضافي وإما حقيقي، وأياً ما كان فقياسه إما إلى النوع الإضافي أو الحقيقي، فهذه أربعة أقسام قد اعتبر لكل منها مرتبة أو مراتب، أما النوع الإضافي بالنسبة إلى مثله فمراتبه أربع على قياس ما في الجنس، لأنه إما أن يكون أعم الأنواع وهو **النوع العالي** كالجسم، أو أخصها وهو **السافل** كالإنسان، أو أعم من بعض وأخص من بعض وهو **المتوسط** كالجسم النامي والحيوان، أو مبايناً للكل وهو **المفرد** كالعقل - إن قلنا إنه ليس بجنس - والجوهر جنس، إلا أن السافل هاهنا يُسمى **نوع الأنواع** وفي مراتب الأجناس العالي يسمى **جنس الأجناس**؛ لأن نوعية النوع بالقياس إلى ما فوقه، وجنسية الجنس بالقياس إلى ما تحته، وهذا الشئ إنما يكون نوع الأنواع إذا كان تحت جميع الأنواع، وجنس الأجناس إذا كان فوق جميع الأجناس، والكلام في جنسية النوع المطلق لهذه الأربعة، والتفريع عليها[1] كما في الجنس من غير فرق، وقد أشرنا إليه إشارة خفية فلا احتياج إلى

---

[1] فيقال في التفريع: إن النوع المطلق إذا كان جنساً للمفهومات الأربعة كان أحد أنواعه مفهوم نوع الأنواع، وهو عارض لطبائع مختلفة كالإنسان والفرس مثلاً، فإن اقتضى اختلاف المعروضات بحقائقها اختلاف العوارض كذلك، كان نوع الأنواع العارض للفرس مخالفاً في الحقيقة لما هو عارض للإنسان، فلا يكون نوع الأنواع نوعاً أخيراً، وإلا كان نوعاً أخيراً على التقديرين فوقه، مطلق النوع وفوقه ←

الإعادة.

وأما مراتب النوع الإضافي بالقياس إلى الحقيقي فاثنتان؛ لأنه يمتنع أن يكون فوقه نوع حقيقي، فإن كان تحته نوع حقيقي فهو **العالي**، وإلا فهو **المفرد**، ولم يذكره المصنف ولا غيره.

وأما النوع الحقيقي بالإضافة إلى مثله فليس من المراتب إلا مرتبة الأفراد؛ لأنه لو كان فوقه أو تحته نوع لزم أن يكون الحقيقي فوق نوع، وهو محال، وأما النوع الحقيقي بالنسبة إلى الإضافي فله مرتبتان: أما مفرد أو سافل؛ لامتناع أن يكون تحته نوع، فإن كان فوقه نوع فهو سافل، وإلا فمفرد.

وكل واحد من الجنس العالي والجنس المفرد يباين جميع مراتب النوع؛ لاستحالة أن يكون فوقهما جنس، ووجوب ذلك لكل مرتبة من مراتب النوع، وكل واحد من النوع السافل والمفرد يباين جميع مراتب الجنس؛ لامتناع أن يكون تحتها نوع، ووجوبه للأجناس وبين كل واحد من الباقيين من الجنس أي: السافل والمتوسط وكل واحد من الباقيين من النوع أي: العالي والمتوسط عموم من وجه، أما بين الجنس السافل والنوع العالي فلتصادقهما فيما إذا ترتب جنسان فقط، كاللون تحت الكيف، وصدق أحدهما بدون الآخر في الجسم والحيوان، وأما بين الجنس السافل والنوع المتوسط فلتحققهما في الحيوان، وافتراقهما في

الكلي وفوقه المضاف، فهو في سلسلة هذه المفهومات الإعتبارية جنس للأجناس، ومفهوم نوع الأنواع إما نوع متوسط وإما نوع الأنواع كمعروضه، وقس على ذلك الأنواع الباقية. (السيد الشريف)

اللون والجسم النامي، وأما بين الجنس المتوسط والنوع العالي فلصدقهما معاً في الجسم وافتراقهما في الجسم النامي واللون، وأما بين الجنس والنوع المتوسطين فلتصادقهما في الجسم النامي وافتراقهما في الجسم والحيوان، فالنوع السافل لابد أن يكون حقيقياً، إذ لا نوع تحته، وإضافياً لقول الجنس عليه، وبهذين الاعتبارين جميعاً كان نوع الأنواع.

فإن قلت: لو كان النوع بهذين الاعتبارين نوع الأنواع لكان كل نوع جمعهما نوع الأنواع، وليس كذلك، فإن النوع المفرد له الاعتباران وليس بنوع الأنواع، بل لابد له من اعتبار ثالث وهو أن يكون فوقه نوع.

فنقول: ليس نعني به: أن مجموع الاعتبارين كافٍ في نوعية الأنواع، بل المراد أن أحدهما ليس بكافٍ.

* * *

المبحث الثالث
في بيان أن ما ذكر في الخمس هو الحقيقي

قال: الثالث هو أحد الخمسة هو الحقيقي ...

***

أقول: قد سمعت أرباب هذا الفن حصروا الكليات في الخمسة، ومنها ما اتفق لهم اشتراك فيه فما لا اشتراك فيه كالجنس، فتعين لأن يكون أحد الخمسة، وما فيه اشتراك كالنوع لا يمكن أن يكون كل واحد من معينيه أحدها، وإلا كانت ستة فليس أحدها إلا واحداً منهما، وهل هو الحقيقي أو الإضافي؟ قال الشيخ في (الشفاء): يمكن أن تورد القسمة المخمسة على وجه يخرج كل واحد منهما دون الآخر، فإنه إذا قيل الذاتي إما أن يكون مقولاً بالماهية، أو لا، والمقول بالماهية إما أن يكون مقولاً بالماهية لمختلفين بالنوع أو بالعدد، أخرجت القسمة النوع الحقيقي دون الإضافي. نعم لو يقسم ما يكون مقولاً على مختلفين بالنوع إلى ما لا يقال عليه مثل ذلك، وإلى ما يقال عليه خرج النوع الإضافي، لكن ليس ذلك بحسب القسمة الأولى ولا مطلقاً، بل الخارج قسم منه، وإذا قيل الذاتي أما أن يكون مقولاً في جواب «ما هو» أو لا يكون، والمقولات في جواب «ما هو» قد يختلف بالعموم والخصوص، وأعم المقولين في جواب «ما هو» جنس، وأخصّهما نوع، أخرجت القسمة النوع الإضافي صحيحاً.

ثم لو قسم النوع إلى ما من شأنه أن يصير جنساً، وإلى ما لا يكون كذلك خرج النوع الحقيقي، لكن لا بالقسمة الأولى، فعلى هذا يمكن أن يكون كل واحد منهما أحد الخمسة بدلاً عن الآخر، لكن الحقيقي أحد الخمسة بحسب قسمة

الكلي بالقياس إلى موضوعاته التي هو كلي بحسبها والإضافي أحدها باعتبار قسمة له بحسب مناسبة بعض الكليات بعضاً في العموم والخصوص، وأولى الاعتبارات في قسمة الكلي أن ينقسم بحسب حاله التي له عند الجزئيات.

ثم إذا حصلت الكليات تعتبر أحوالها التي لبعضها عند بعض، فالأولى والأخلق أن يكون أحد الخمسة النوع الحقيقي، هذا ملخص كلام الشيخ.

وجزم المصنف بأن أحد الخمسة الحقيقي؛ لأنه لو كان النوع الإضافي أحدها لم تنحصر الكليات في الخمس؛ لجواز تحقق كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب «ما هو» غير مندرج تحت جنس وليس جنساً ولا فصلاً ولا خاصة ولا عرضاً عاماً، فهو نوع وإذ ليس بمضاف فهو حقيقي، وفي جواز مثل هذا الكلي ما أحاط علمك.

فإن قلت: هب أن الإضافي ليس أحد الخمسة، لكن من أين يلزم أن يكون أحد الخمسة الحقيقي؟ ولم لا يجوز أن يكون أحدها هو النوع بمعنى ثالث منقسم إليهما؟.

أجاب: بأنه لو جعل أحد الخمسة النوع بمعنى ثالث لم يكن شيء من النوعين أحد الخمسة، وإلا لبطل التقسيم المخمس، والتالي باطل؛ للاتفاق على أن أحدهما هو أحد الخمسة، وهذا الكلام من المصنف كأنه إشارة إلى ما ذكره صاحب (الكشف) حيث نقل القسمة الثانية المخرجة للنوع الإضافي من (الشفاء) نقلاً غير مطابق قسّم فيه النوع الإضافي والحقيقي، واعترض عليه بأنه إن جعل كلا منهما داخلاً في القسمة صارت الأقسام ستة، وإن جعل أحد الخمسة نوعاً بمعنى

ثالث منقسم إليهما كما هو في القسمة التي نقلها من الشيخ لم يكن واحد منهما من الخمسة والمقدّر خلافه، وأنت تعرف إن أخص المقولات في جواب «ما هو» النوع الإضافي لا القدر المشترك، وإنه ما قسمه إلى الإضافي والحقيقي بل إلى الحقيقي وغيره.

نعم يتجه أن يقال: تلك القسمة فإنها قسم آخر، وهو مقول في جواب «ما هو» لا يترتب ولا يختلف بالعموم والخصوص. لكنه يمكن أن يدفع على مذهب الشيخ؛ فإنه صرح بأن النوع الإضافي أعم مطلقاً من الحقيقي، ولولا انتفاء ذلك القسم عنده لم يصح هذا، واحتج الإمام على أن أحد الخمسة الحقيقي بأن النوع الذي هو أحد الخمسة محمول؛ لأنه قسم من أقسام الكلي المحمول والإضافي من حيث هو إضافي موضوع لما فوقه، فلا يكون أحد الخمسة.

وجوابه: إن موضوعية الإضافي لا تنافي محموليته، بل هي معتبرة فيه لاعتبار الكلي في معناه.

لا يقال: نحن نقول من الرأس أحد الخمسة محمول بالطبع، ولا شيء من المضاف من حيث هو مضاف بمحمول بالطبع، فأحد الخمسة ليس بمضاف، أما الصغرى فلأن أحد الخمسة كلي، وكل كلي محمول بالطبع، وأما الكبرى فلأن كل مضاف من حيث هو مضاف موضوع بالطبع، ولا شيء من الموضوع بالطبع بمحمول بالطبع[1].

---

[1] فإن قيل: نحن نقول: هكذا المضاف من حيث هو مضاف موضوع بالطبع، ولا شيء من الموضوع بالطبع من حيث هو موضوع بالطبع بمحمول بالطبع، فلا شيء

لأنا نقول: لا نسلّم إنه لا شئ من الموضوع بالطبع بمحمول بالطبع وإنما يصدق لو كان الوضع والحمل بالنسبة إلى أمر واحد، وليس كذلك؛ فإن المضاف لاشتماله على معنى الكلي والاندراج تحت جنس - يقتضي طبيعة الوضع لما فوقه، والحمل على ما تحته، وقد فرغنا عن تحقيقه.

* * *

⬅ **من المضاف من حيث هو مضاف بمحمول بالطبع، فلا يكون من هذه الحيثية أحد الخمسة.**

فالجواب أن يقال: كون النوع إضافياً من حيث أنه مقيس إلى الجنس الذي فوقه وليست حيثياته منحصرة في هذه، بل له حيثية أخرى بالقياس إلى ما تحته من جزئياته، وليس يلزم من عدم محموليته طبعاً باعتبار الحيثية الأولى عدم محموليته طبعاً باعتبار الحيثية الأخرى. لا أن يقال: النوع المضاف من حيث هو مضاف موضوع بالطبع مقيساً إلى ما فوقه، ومحمول بالطبع مقيساً إلى ما تحته لاشتماله على النسبتين معاً، ولا استحالة في مثل ذلك. (السيد الشريف)

الفصل الرابع
في مباحث الفصل
المبحث الأول: في تعريف الفصل

قال: الفصل الرابع في مباحث الفصل

* * *

أقول: من كلام الشيخ في (الشفاء): إن الفصل له معنيان: أول وثانٍ لا كالجنس والنوع؛ فإن المعنى الأول فيهما كان للجمهور؛ وفي الفصل للمنطقيين يستعملونه فيه؛ وهو ما يتميز به شئ عن شئ؛ لازماً كان أو مفارقاً ذاتياً أو عرضياً، ثم نقلوه إلى ما يتميز به الشئ في ذاته، وهو الذي إذا اقترن بطبيعة الجنس أفرزها وعيّنها وقوَّمها نوعاً، وبعد ذلك يلزمها ما يلزمها، ويعرضها ما يعرضها، فإنها وإن كانت مع الفصل، إلا أنه يلقى أولاً طبيعة الجنس ويحصلها، وتلك إنما يلحقها بعد ما لقيها وأفرزها فاستعدت للزوم ما يلزمها، ولحوق ما يلحقها، كالناطق للإنسان؛ فإن القوة التي تسمى نفساً ناطقة لما اقترنت بالمادة فصار الحيوان ناطقاً استعد لقبول العلم والكتابة والتعجب والضحك وغير ذلك، ليس أن واحداً منها اقترن بالحيوانية أولاً فحصل للحيوان استعداد النطق، بل هو السابق وهذه توابع وإنه يُحدث الاخرية وهي الغيرية، ولا أقول لا يستلزمها بل لا يوجبها، فإن الضاحك مثلاً وإن وجب أن يكون مخالفاً في جوهره بما ليس بضاحك فليس كونه ضاحكاً هو الذي أوقع هذا الخلاف الجوهري، بل لحق ثانياً بعد أن وقع الخلاف في الجوهر بالنطق.

وفسره في (الإشارات) بأنه: الكلي الذي يُحمل على الشئ في جواب «أيّ شئ هو؟» في جوهره، كما إذا سُئل أن الإنسان: أيّ شيء هو في ذاته؟ و أيّ حيوانٍ في

جوهره؟ فالناطق يصلح للجواب عنهما[1]، وذو الأبعاد وذو النفس والحساس عن الأول، فإن أي شي إنما يطلب به التميز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية،

---

[1] أي: عن السؤالين، و(ذو الأبعاد) و(ذو النفس) و(الحساس) عن الأول، وذلك لأن كلمة (أيّ) يطلب بها التمييز المطلق، أي: في الجملة - عن المشاركات في معنى ما أضيفت هذه الكلمة إليه، سواء كان معنى الشيئية أو أخص منها، فإذا قيل: «أيّ شئ الإنسان؟» فكل مميز له عن مشاركاته كأنه في الشيئية يصلح جواباً له، حتى الخاصة المفارقة. وإذا قيل: «أيّ شئ هو في ذاته؟» أو «في جوهره؟» فكل فصل للإنسان - قريباً كان أو بعيداً - يصلح للجواب. أما إذا قيل: «أيّ حيوان هو في جوهره؟» فلا يصلح للجواب إلا (الناطق) لأنه المميز له عن مشاركاته في الحيوانية. وقس على ذلك نحو قولنا: «أيّ جوهر؟» أو «أيّ جسم؟» أو «أيّ جسم نامٍ هو في ذاته؟».

(وفيه) أي: في الأول (بحث) لأنه إن اعتبر في جواب (أيّ) التميّز عن جميع الأغيار خرج عن التعريف الفصل البعيد مقيساً إلى ما هو فصل بعيد له، وإن كان داخلاً فيه بالقياس إلى ما هو فصل قريب له، وقد مرّ لذلك نظير. وإن اكتفى بالتميز عن البعض دخل في التعريف الجنس والنوع أيضاً؛ إذ كل واحد منهما مميّز للشئ عن البعض.

والجواب إنا نختار الاكتفاء ونقول المراد من المقول في جواب (أيّ) المميز الذي لا يصلح لجواب « ماهو؟ » وحينئذ يخرج الجنس والنوع عن التعريف، إلا أنه يلزم اعتبار العرض العام في جواب (أيّ) إذ يصلح للتميز في الجملة عن المشاركات في الشيئية، أو في أخص منها، فأحد الأمرين لازم: إما خروج الفصل البعيد عن التعريف، وأما اعتبار العرض العام في جواب «أيّ شئ؟».

ولا مخلص عنه إلا بأن يقال: العرض العام لا يميّز شيئاً عن شئ أصلاً من حيث أنه عرض عام، بل من حيث أنه خاصة إضافية. (السيد الشريف)

أو أخص منها.

فالقيد الأخير وهو قولنا: «في جوهره» يُخرج الخاصة؛ لأنها لا تميز الشيء في جوهره، بل في عرضه، فالطالب بأي شئ إن طلب الذاتي المميز عن مشاركاته فالمقول في جوابه الفصل وإن طلب العرضي المميز فالجواب الخاصة، والقيد الأول وهو قولنا: «في جواب أيّ شئ» يُخرج الجنس والنوع العرض العام؛ لأن الجنس والنوع يقالان في جواب «ما هو؟» والعرض العام لا يقال في الجواب أصلاً.

وفيه بحث: لأنه إن اعتبر التميّز عن جميع الأغيار يخرج عن التعريف الفصل البعيد، وإن اكتفى بالتميز عن البعض فالجنس أيضاً مميز الشئ عن البعض، فيدخل فيه.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المراد من المقول في جواب أيّ شئ الذي لا يصلح لجواب ما هو، وحينئذٍ يخرج الجنس عن التعريف، إلا إنه يلزم اعتبار العرض العام في جواب أي شئ، وهم مصرحون بخلافه.

وفسّره في «الشفاء» بأنه الكلي المقول على النوع في جواب «أيّ شئ هو في ذاته؟» من جنسه، فإذا سُئل عن الإنسان بـ«أي شئ هو في ذاته؟» من الحيوان أو الجسم النامي، كان الجواب الناطق[1]، أو الحساس، فالتفسير الأول أعم؛ لأن كل

---

[1] فالناطق جواب عن السؤالين والحساس عن الثاني، ومعنى انحصار جزء الماهية في الجنس والفصل أن يكون بعضها جنساً وبعضها فصلاً أو يكون كلها فصولاً، وتفسير الإمام كما يبطل الاحتمال المذكور يبطل أيضاً احتمال أن يكون للماهيَّة

ما يقال على النوع في جواب «أي شيء هو في ذاته؟» من جنسه مقول عليه في جواب «أيّ شيء هو في جوهره؟» من غير عكس كفصل ما لا جنس له.

وهذا التفسير باطل؛ لأنه يُبطل حصر جزء الماهية والفصل؛ لجواز تركب ماهية من أمرين يساويانها وأمور تساويها، فليس كل منها جنساً ولا فصلاً بهذا التفسير؛ إذ لا جنس لها، وهو لا يرد على التفسير الأول؛ لأن كل منهما للماهية بذلك التفسير، ضرورة أنهما يميزانها عما يشاركها في الوجود، وإن لم يميزاها عما يشاركها في الجنس.

وبهذا الاحتمال يبطل تفسير الإمام الفصل بـ «كمال الجزء المميز» أي: المميز الذي لا يكون للماهية ورائه حد ذاتي مميز؛ فإن كلا منهما فصل وليس بكمال المميز، بل الكمال مجموعهما.

ويبطل أيضاً قاعدة لهم وهي أن الجنس العالي لا يجوز أن يكون له فصل مقوِّم؛ ظناً منهم إنه لو كان له فصل لكان جنس له، فلا يكون جنساً عالياً، وذلك لجواز أن يتركب الجنس العالي من أمرين يساويانه، وحينئذٍ يكون كل منهما فصلاً له.

لا يقال: لو فرضت ماهية مركبة من أمرين يساويانها لم يكن كل منهما فصلاً لها؛ لأنهم اعتبروا في الفصل أحد معان ثلاثة: تميز الماهية، وتعيين شيء مبهم كالجنس، وتحصيل وجود غير محصل كالوجود الجنسي، ولا شيء من هذه

⬅ التي لها جنس جزآن في مرتبة واحدة من التميّز كما قيل في الحساس والمتحرك بالإرادة إذ لا يصدق على شيء منهما انه كمال الجزء المميز في تلك المرتبة. (السيد الشريف)

المعاني يتحقق في أحد الأمرين: إما إنه لا يفيد التعيين والتحصيل فظاهر؛ لعدم اشتمالهما على أمر مبهم غير محصل، وأما إنه لا يفيد التميز؛ فلأن هذه الماهية لما لم يشارك غيرها في شئ منها كانت مغايرة بذاتها لجميع الماهيات، ممتازة عنها بنفسها فلم يحتج إلى تميز، كما أن البسائط حيث لم يشارك غيرها امتازت بنفسها عن الغير.

وأيضاً كما أن جزئها يمتاز بنفسه عن مشاركاتها في الوجود؛ إذ لا مشاركة للغير في ذاته، كذلك الماهية غير مشاركة للغير أصلاً، فيكون ممتازة بنفسها، وإذا كانا ممتازين بإنفسهما لم يكن أحدهما بأن يميز الآخر أولى من العكس، وأيضاً يميز الجزء ليس أثر يحصل منه بل معناه تمييز العقل الماهية بواسطة حصوله فيه، فإن من شأن الجزء المختص إنه إذا حصل في العقل امتازت الماهية عنده عن غيرها، وإطلاق المميز على الجزء إطلاق لاسم الشئ على آلته، فالماهية تمتاز عند العقل بواسطة الجزء إذا عقل اختصاصه بالماهية وتعقل الاختصاص يتوقف على تعقل الماهية الممتازة بنفسها عن غيرها، فيكون تمييز الجزء متاخراً عن امتياز الماهية، فلا يمنع الامتياز به.

لأنا نقول: المدعى أحد الأمرين: وهو إما بطلان الإنحصار، أو بطلان التعريفين والقاعدة، وذلك لأن كلا من الأمرين إن لم يكن فصلاً بطل الانحصار، وإن كان فصلاً بطل التعريفان والقاعدة، ولا مخلص عنه إلا بأن يقال: إن أردتم بجواز ماهية كذلك: إمكانها في نفس الأمر، فهو ممنوع؛ فإن من الناس من ذهب إلى امتناعها. وإن أردتم به :الإمكان الذهني، فكيف يمكنكم بطلان القواعد به؟!

نعم لو قيل: إن فسرنا الفصل بما في (الشفاء) لم يتم الدليل على انحصار الجزء

في الجنس والفصل؛ لم يبعد عن سنن التوجيه؛ لورود المنع — حينئذ - على المقدمة القائلة بأن جزء الماهية إن لم يكن مشتركاً بين الماهية ونوع ما يخالفها في الحقيقة كان فصلاً، وربما يستدل على امتناع تلك الماهية بأن كل ماهية إما أن يكون جوهراً أو عرضاً، فإن كان جوهراً يكون الجوهر جنساً لها، وإن كان عرضاً كان أحد التسعة، أو أحد الثلاثة - على اختلاف المذهبين - جنساً لها، فلا يكون تركبها من أمرين متساويين فقط، وإن فرض تلك الماهية جنساً من الأجناس العالية، فالجوهر مثلاً لو تركب[1] من أمرين كان كل منهما إما جوهراً أو عرضاً، لا سبيل إلى الثاني؛ وإلا لكان الجوهر عرضاً؛ لصدقه على الجوهر بالمواطاة، إذ الكلام في الأجزاء المحمولة، ولا إلى الأول لأنه لو كان جوهراً: فأما أن يكون

---

[1] طريق إجراء هذا الدليل في الكم مثلاً أن يقال: لو تركب من جزئين متساويين لكان كل منهما إما كماً أو ليس بكم، لا سبيل إلى الثاني؛ إذ يصدق أن يصدق على الكم أنه ليس بكم؛ لأن الكلام في الأجزاء المحمولة.

ولا إلى الأول: لأنه إذا كان كماً: فإما أن يكون كماً مطلقاً، فيلزم كون الشئ جزء لنفسه، أو كماً خاصاً فيلزم كونه جزء لجزء نفسه.

والجواب على قياس ما ذكر، ويزاد هاهنا شئ آخر وهو أن يقال: نختار أن جزئه ليس بكم، أي: يصدق عليه هذا المفهوم، ولا استحالة في صدق مثل هذا الجزء على الكم، إنما المستحيل أن يصدق على الكم مفهوم أنه ليس بكم، ألا ترى أن جزء الإنسان يصدق عليه أنه ليس بإنسان؟ مع أنه لا يصدق على الإنسان أنه ليس بإنسان. والسر في جواز ذلك أن سلب الكم أو الإنسان ليس جزء لما صدق عليه من الأجزاء، بل هو أمر عارض له، فلا يلزم تركب الشئ من نقيضه، ولا صدق نقيضه عليه بالمواطاة، فإن العارض للجزء قد لا يصدق على الكل. (السيد الشريف)

جوهراً مطلقاً، فيلزم أن يكون تركب الجوهر عن نفسه وعن غيره، أو جوهراً مخصوصاً.

والجوهر المطلق جزء منه، فيلزم أن يكون الشئ جزء لجزء نفسه، وإنه محال.

وهو ضعيف؛ لأنا لا نُسلّم انحصار الممكنات في المقولات العشر، بل صرحوا بخلافه، ولئن سلمناه، لكن نمنع جنسيتها لما تحتها، ولا دليل لهم دال على ذلك، سلّمناه لكن قوله: جزء الجوهر إما أن يكون جوهراً أو عرضاً، فإما إن أريد به أن الجزء إما مفهوم الجوهر، أو مفهوم العرض.

وإما إن أريد به: أن الجزء إما أن يصدق عليه الجوهر أو العرض، فإن كان المراد الأول فلا نُسلّم الحصر؛ لجواز أن يكون مفهومه مغاير لمفهومي الجوهر والعرض، فإن جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين، وإن كان المراد الثاني، فلا نُسلّم أن الجزء لو كان جوهراً مخصوصاً لزم أن يكون الشئ جزء لجزء نفسه، وإنما يلزم لو كان ذاتياً له، وهو مسلّم؛ فإن الصدق أعم من أن يكون صدق الذاتي أو العرضي، ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص.

* * *

المبحث الثاني
في تقسيمه إلى المقوِّم والمقسِّم

قال: الثاني الفصل مقيساً إلى النوع مقوّم له ومقوّم العالي مقوّم السافل من غير عكس.

* * *

أقول: الفصل له نسب ثلاث: نسبة إلى النوع، ونسبة إلى الجنس، ونسبة إلى حصة النوع من الجنس. إما نسبته إلى النوع فبأنه مقوِّم له كتقويم الناطق للإنسان، وكل مقوّم للعالي مقوِّم للسافل، إذ العالي مقوِّم له ولا ينعكس كلياً، وإلا لم يبقَ بين العالي والسافل فرق لتساويهما في تمام الذاتيات حينئذٍ، لكن بعض مقوِّم السافل مقوِّم للعالي، وأما نسبته إلى الجنس فبأنه مُقسِّم له كتقسيم الناطق الحيوان إلى الإنسان، وكل مُقسِّم للسافل فهو مُقسِّم للعالي؛ لأن معنى تقسيم السافل: تحصيله في النوع والعالي جزء منه فيلزم حصوله فيه، ولا ينعكس كلياً وإلا لتحقق السافل حيث تحقق العالي، فلا يبقى السافل سافلاً[1]، ولا العالي عالياً لكن قد يقسم السافل ما يقسم العالي.

وأما نسبته إلى الحصة فنقل الإمام عن الشيخ إنه علة فاعية لوجودها، مثلاً من

---

[1] وذلك لأن تقسيم الفصل للجنس العالي معناه تحصيله إياه في نوع فلو كان كل ما حصل العالي في نوع حصل السافل في ذلك النوع لتحقق السافل حيث تحقق العالي هذا خلف.

لكن قد يقسم السافل ما يقسم العالي وهو مقسم السافل بعينه. (سيد)

الحيوان في الإنسان حصة، وكذا في الفرس وغيره، والموجد للحيوانية التي في الإنسان هو الناطقية، وللحيوانية التي في الفرس هو الصاهلية.

وتقرير الدليل عليه: أن أحدهما من الجنس والفصل إن لم يكن علة للآخر استغنى كل منهما عن الآخر، فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، وإن كان علة وليست هي الجنس، وإلا استلزم الفصل، فتعين أن يكون الفصل علة، وهو المطلوب.

وجوابه: أنه إذا أريد بـ(العلة): العلة التامة، أعني: جميع ما يتوقف عليه الشئ؛ فلا نُسلّم أنه لو لم يكن أحدهما علة تامة لزم استغناء كل منهما عن الآخر، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن علة ناقصة، وإن أريد بها: ما يتوقف عليه الشئ - أعم من التامة والناقصة - فلا نُسلّم أنه لو كانت الجنس علة ناقصة للفصل استلزمه، فليس يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول.

واحتج الإمام على بطلان العلية بأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص منها، كالحيوان الكاتب يكون الذات جنسها، والصفة فصلها، مع امتناع كون الصفة علة للذات؛ لتأخرها عنه.

وجوابه: أن تلك الماهية اعتبارية، والكلام في الماهية الحقيقية، ونحن نقول: أما أن الفصل علة لحصة النوع فذلك لا شك فيه؛ لأن الجنس إنما يتحصص بمقارنة الفصل، فما لم يعتبر الفصل لا يصير حصة، وأما نقله عن الشيخ فغير مطابق؛ فإنه ما ذهب إلى علية الفصل للحصة، بل لطبيعة الجنس، على ما نقلناه عنه في صدر المبحث الأول حيث قال: الفصل ينفصل عن سائر الأمور التي معه بأنه هو الذي

يلقى أولاً طبيعة الجنس، فيحصله ويفرزه، وإنها إنما تلحقها بعدما لقيها وأفرزها، والدلائل[1] التي اخترعوها من الطرفين لا تدل إلا على هذا المعنى، أو مقابله.

ثم ليس مراده أن الفصل علة لوجود الجنس؛ وإلا لكان إما علة له في الخارج فيتقدم عليه في الوجود، وهو محال؛ لاتحادهما في الجعل والوجود، وأما علة له في الذهن، وهو أيضاً محال، وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل، بل المراد أن الصورة الجنسية مبهمة في العقل تصلح أن تكون أشياء كثيرة، وهي عين كل واحد منها في الوجود غير متحصلة في نفسها لا تطابق تمام ماهياتها المحصلة، وإذا انضم إليها الصورة الفصلية عينها وحصلها، أي: جعلها مطابقة للماهية التامة فهي علة لدفع الإبهام والتحصيل، والعلية بهذا المعنى لا يمكن إنكارها، ومَن تصفح كلام الشيخ وأمعن النظر فيه وجده منساقاً إليه تصريحاً في مواضع،

---

[1] فإن الدليل الذي اخترعوه للشيخ لو تمَّ لدلَّ على أن الفصل علة لطبيعة الجنس ألا ترى إلى قولهم لو كان الجنس علة للفصل لاستلزمه وانحصر في نوع واحد وهو باطل فإنه مبنيٌّ على أن المستلزم هو الطبيعة الجنسية لا الحصة فإنها مستلزمة ومنحصرة وكذا الدليل الذي ذكره الإمام على ما ذهب إليه فإنه يدلّ على مقابل هذا المعنى؛ لأن الصفة لا يجوز أن تكون علة لذات الموصوف ويجوز أن تكون علة له من حيث إنه مقيَّد بالصفة؛ لأنه باعتبار هذه الحيثية متأخر عن اقتران الصفة به والجنس والفصل متحدان بحسب الخارج في الجعل أي الإيجاد والوجود وإلا لامتنع حمل أحدهما على الآخر فلا يتصور بينهما علية بحسبه ولو كان الفصل علة لوجود الجنس في الذهن لامتنع أن يتصور الجنس بدون فصل من فصوله وهو باطل قطعاً فتعيَّن أن المراد كون الفصل علة لعوارض الجنس في الذهن أعني أنه علة لتحصله وزوال إبهامه كما قرره. (السيد الشريف)

وتلويحاً في أخرى، وكإنا فصلنا هذا البحث في رسالة (تحقيق الكليات)[1] فليقف عليها من أراد التفصيل.

قال: ويتفرع على العلية أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع لا يكون جنساً.

***

أقول: فروعوا على علية الفصل كما فهموها عدة أحكام:

---

[1] فإنه قال هناك: العقل في الصور التي يدركها بذاته - لا بآلاته - يقف على حد هو الماهية، فإذا حصل فيه صورة مطابقة لها انتهت سلسلة الصور والصورة الجنسية ناقصة يكملها صورة الفصل، وليس معنى العلية إلا هذا التكميل وإزالته الإبهام.

ثم إن مراتب التكميل والإزالة تختلف بحسب مراتب الأجناس، فإن الجنس العالي فيه إبهام كثير، ونقصان عظيم، فإذا انضم إليه فصل قلّ إبهامه وضعف نقصانه، وهكذا يتناقص الإبهام ويزداد الكمال بضم فصل إلى النوع، مثلاً إذا حصل في ذهنك صورة (الجوهر) ترددت في أنواعه الخمسة، فإذا انضم إليها (ذو الأبعاد الثلاثة) حصل صورة الجسم وزال ذلك الإبهام العظيم، وترددت في الثبات والجماد والحيوان، فإذا اقترن به النامي انتقص الإبهام، وهكذا إلى النوع.

لا يقال: الإبهام والتردد العقلي باقيان في النوع، فكيف يكون هو ماهية محصلة، والجنس ماهية غير محصلة.

لأنا نقول: الإبهام في الأجناس إنما هو بالنظر إلى الماهيات والحقائق المختلفة، وفي الأنواع لا إبهام بحسب الماهية؛ إذ صارت كاملة متعيِّنة، بل بحسب الأصناف والأشخاص المختلفة الأمور العارضة الخارجة مع الاتحاد في الماهية. (السيد الشريف)

منها: أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون جنساً له باعتبار آخر، كما ظن جماعة أن الناطق بالقياس إلى أنواع الحيوان فصل للإنسان وإلى الملك جنس له، والحيوان بالعكس؛ وذلك لأن الفصل لو كان جنساً كان معلولاً للجنس المعلول له، فيكون المعلول علة لعلته، وإنه ممتنع، وهذا إنما يتم لو كان الفصل علة للجنس، أما إذا كان علة للحصة فلا يجوز أن يكون الجنس علة لحصة النوع من الفصل، كما يكون الفصل علة لحصته من الجنس، وإلا يلزم انقلاب المعلول علة؛ لمغايرة الجنس والفصل حصتهما.

ومنها: أن الفصل لا يقارن إلا جنساً واحداً، فإنه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة حتى يلتئم من الفصل واحد الجنسين ماهية، ومنه ومن الآخر أخرى لامتناع أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة يلزم تخلف المعلول عن العلة، ضرورة وجود الفصل في كل واحدة من الماهيتين، وعدم جنس كل منهما في الأخرى فلابد من قيد بمرتبة واحدة، وإن أهمل في الكتاب؛ لجواز مقارنة الفصل أجناساً متعددة في مراتب كالناطق للحيوان أو الجسم والجوهر.

ومنها: أن الفصل لا يقوِّم إلا نوعاً واحداً؛ لأنه قد ثبت إنه يمتنع أن يقارن إلا جنساً واحداً، والمركب من الفصل والجنس لا يكون إلا واحداً، هكذا ذكروه، ولا هو يدل على ذلك[1]، وإنما يكون كذلك لو لم يقوِّم تلك الماهية الواحدة

---

[1] **يريد أن ما ثبت آنفاً من أن الفصل لا يقارن في مرتبة واحدة إلا جنساً واحداً لا يدلّ على أن الفصل لا يقوّم في مرتبة واحدة إلا نوعاً واحداً لجواز أن تكون تلك الماهية الواحدة المركبة من الجنس الواحد والفصل المنضم إليه نوعاً إضافياً مقوّماً لأنواع متعددة في مرتبة واحدة فيكون ذلك الفصل أيضاً مُقوّماً لها كذلك** ⇦

أنواعاً متعددة في مرتبة واحدة كالحساس؛ فإنه يقوِّم أنواع الحيوان، فالواجب أن يقيد الفصل بالقريب، فإنه لو قوَّم نوعين لزم التخلف؛ لعدم جنس كل منهما في الآخر، ولما كان الحكمان مشتركين في الدليل، رتبهما في الذكر، وأردفهما به.

ومنها: أن الفصل القريب لا يكون إلا واحداً، فإنه لو كان متعدداً لزم توارد علتين على معلول واحد بالذات، وتقييد الفصل بالقريب؛ لجواز تعدد الفصول البعيدة، والمعلول الواحد بالذات، إشارة إلى جواب سؤال، فإن لقائل أن يقول: لا نُسلّم استحالة توارد العلل على طبيعة الجنس، وإنما يستحيل لو كان واحدة بالشخص، فإنه لو لم يكن شخصاً واحداً، جاز تعدد العلل كما في النوع، أجاب بأن طبيعة الجنس في النوع، وإن لم تكن واحدة بالشخص، إلا أنها أمر واحد

كالحساس فإنه لما اقترن بالجنس النامي وتحصل منهما الحيوان المقوّم لأنواعه كان هو أيضاً مُقوّماً لها في مرتبة واحدة.

وإذا بطل هذا فالواجب أن يُقال الفصل القريب لا يُقوّم إلا نوعاً واحداً في مرتبة واحدة إذ لو قوَّم نوعين كذلك لتخلَّف المعلول عن علته؛ لأن الجنس القريب لكل واحد منهما لا يوجد في الآخر.

ثم إن المصنّف ذكر الحكم الثاني والثالث معاً وأردفهما بذكر التخلف فوجهّه الشارح بأنه دليل مشترك بينهما كما عرفت ولذلك عقبهما به. وزعم آخرون أن الثالث فرع الثاني فلذلك أورد بينه وبين دليله تعدد الفصول البعيدة لاستلزام توارد العلل على معلول واحد؛ لأن كل بعيد علة للجنس الذي في مرتبته ولا شكَّ أن طبيعة الجنس في مرتبة اقتران الفصل بها أمر واحد بالذات فيمتنع أن يتوارد عليها علتان كالواحد بالشخص للاشتراك في استلزامه المحال. (السيد الشريف)

بالذات؛ ضرورة كونها حصة واحدة، ومن البين امتناع اجتماع العلل على المعلول الواحد بالذات، وإلا لاستغنى عن كل منهما لحصوله بالآخر، وجواز توارد العلل على النوع حيث تتعدد ذاته، ويحصل حصة منه بعلة وأخرى بأخرى.

لا يقال: هذه التفاريع[1] إنما تصح لو كان الفصل علة تامة، وليس كذلك، بل غايته أن يكون علة فاعلية، والتخلف والتوارد لا يمتنعان في العلة الفاعلية.

لأنا نقول: الجنس لا ينفك عن الفصل، فلو كان علة فاعلية كانت موجبة،

---

[1] أراد بها ما عدا الأول من الفروع، فإن الأخير مبني على امتناع التوارد، والسابقين عليه مبتنيان على امتناع التخلف.

وتقرير الجواب: أن الجنس لا ينفك عن الفصل؛ إذ لا يتصور الفصل خالياً عن الجنس، فلو كان علة فاعلية له لكانت موجبة، أي: مستقلة بالتأثير بحيث يمتنع أن لا يوجد مع معادلها، ومن الظاهر امتناع التخلف عن العلة الموجبة، وكذا امتناع التوارد.

على أنا نقول: لا يجوز تعدد العلة الناقصة من جنس وفصل كالفاعلية والمادية وغيرهما؛ لأنها إذا تعددت لزم الاحتياج وعدم الاحتياج معاً، لأن أحدهما مع باقي العلل كافية في المعلول، فلا حاجة إلى الأخرى، وبالعكس فتعدد العلل الناقصة من جنس واحد يستلزم تعدد العلل التامة، وإذا تركبت ماهية من الحيوان والأبيض، كان كل منهما جنساً وفصلاً، تقارن جنسين في مرتبة واحدة، فإن الأبيض يقارن الحيوان والجماد، والحيوان يقارن الأبيض والأسود، فقد ثبت الأحكام الثلاثة، وبطل ما ادعوه من انتفائها.

وقوله: «أو يخرجوا خروجاً» إشارة إلى أن عبارة الكتاب تحتمل وجوهاً أربعة، مآلها في المعنى واحد. (السيد الشريف)

ومن الظاهر امتناع التخلف والتوارد في العلة الموجبة، ولما ذهب الإمام إلى بطلان قاعدة العلية جوّز الفروع الثلاثة، الأول؛ لجواز تركب الشئ من أمرين كل منهما أعم من الآخر من وجه، كالحيوان أو الأبيض، فالماهية إذا تركبت منهما يكون الحيوان جنساً، والأبيض فصلاً لها بالقياس إلى الحيوان الأسود، وبالعكس بالقياس إلى الحمار الأبيض، فيكون كل منهما جنساً وفصلاً، وهو الحكم الأول، وفصلاً يقارن جنسين، أي: الحيوان و الجماد أو الأسود والأبيض، وهو الحكم الثاني المستلزم للثالث.

وجوابه: إنا لا نُسلّم أن الماهية الحقيقية يجوز أن تتركب من أمرين شأنهما كذلك، بل إنما يجوز في الماهية الاعتبارية، والأحكام مخصوصة بالماهيات الحقيقية، ووافق على الفرع الرابع، لا بناء على العلية، بل لأن الفصل مُفسّر عنده بكمال الجزء المميز، وكمال الجزء المميز لا يكون إلا واحداً، وقد عرفت جوابه بأن هذا التفسير فاسد؛ لجواز تركب ماهية من أمرين يساويانها، إذ كل منهما فصل وليس كمالاً، فإن قال قائل: هذا يبطل الحكم الرابع أيضاً؛ فإنهما فصلان قريبان؛ ضرورة أن كلاً منهما يميز الماهية عن جميع مشاركاتها.

فللقائلين بالعلية أن يخرجوا ذلك الجواب - وهو الإشكال الوارد على الإمام - إخراجاً عن الورود عليهم، أو يخرجوا خروجاً عن ذلك الإشكال، أو يخرجوا ذلك الجواب جرحاً يسقط عنهم، أو يخرجوه تخريجاً بحيث يندفع عن أنفسهم بأن الحكم الرابع ليس إيقاع تعدد الفصل في كل ماهية؛ فإنه مفرع على عليّة الفصل، والفصل إنما يجب كونه علة إذا كان للماهية طبيعة جنسيته، فلا امتناع لتعدد الفصل إلا فيما فيه جنس، فإنه لو لم يكن يلزم توارد العلتين على معلول

واحد، وهناك لا جنس فلا نقض.

وإن قال[١]: هذا يبطل قاعدة العلية أيضاً؛ لأن كل واحد من الأمرين

---

[١] هذا قسيم لقوله: «فإن قال قائل هذا» أي الجواب المبطل لتفسير الإمام يبطل الحكم الرابع أيضاً، فيكون إشكالاً وارداً على القائلين بالعلية. والمراد أن قوله: «والقائلين بالعلية» يحتمل وجهين، لكن الأول منهما أنسب بما في (الكشف) وأوجه؛ لأن قاعدة العلية أن الفصل علة للجنس، وللحصة منه، ولا وجه يبطلها. وذلك لأن إبطالها إنما يظهر إذا كان هناك جنس، أو حصة منه، ولا يكون الفصل علة له، وفيما نحن فيه لم يوجد شئ منهما.

قال صاحب (الكشف): شكك على الإمام بأن الحساس والمتحرك بالإرادة إن كان كل منهما فصلاً قريباً للحيوان فقد انخرم تفسيره، وإن كان الفصل القريب مجموعهما كان كل منهما فصلاً بعيداً، ولا يكون فصلاً لجنس الحيوان، لمساواته إياه، بل فصلاً له، فإذن كل منهما فصل لمجموعهما، وعاد الإشكال. ولا يجوز أن يكون للفصل مجموع؛ لامتناع كون الشئ كمال بجزئه المميز بالنسبة إلى نفسه، بل كل واحد منهما. فقد بطل تفسيره.

وأما القائلون بالعلية فلهم أن يخرجوا ذلك؛ لأن العلة القريبة للحصة الفصل القريب وذلك مجموعهما.

ثم إن كان كل منهما فصلاً قريبا للمجموع فلا امتناع فيه؛ لأنه ليس فيه طبيعة جنسية حتى يلزم المحذور المذكور، أي: توارد العلتين على معلول واحد، وينخرم قاعدة العلية. بل كل ما تركب من أمرين يساوي كل منهما فصلاً قريباً، وكل ما يتركب من طبيعة جنسية وأمرين متساويين له كان الفصل القريب مجموعهما، ويكون كل واحد منهما فصلاً بعيداً، ولا ينخرم قاعدة العلية ولا التقسيم المخمس، فعليك بالتأمل. (السيد الشريف)

المتساويين فصل وليس بعلة، فللقائلين بالعلية أن يدفعوه عن أنفسهم بأن الفصل ليس علة مطلقاً، بل فيما فيه طبيعة جنسية، لكن الأول أنسب بما في الكشف وأوجه؛ لأن قاعدة العلية أن الفصل علة للجنس، أو للحصة منه، ولا وجه يبطلها.

* * *

المبحث الثالث
فصل النوع المحصل والمقسم

قال: الثالث فصل النوع المحصل يجب أن يكون وجودياً

***

أقول: في هذا المبحث مسائل عدة:

الأولى: النوع إن كان موجوداً في الخارج فهو المحصل، وإن لم يكن موجوداً بل يكون من مخترعات العقل فهو الاعتباري، والوجودي مشترك بين المعنيين الموجود في الخارج، وما لا يكون العدم جزء من مفهومه والعدمي في مقابله أحد المعنيين.

إذا تقرر هذا فنقول: فصل النوع المحصل يجب أن يكون وجودياً بكل واحد من المعنيين: أما الأول؛ فلأنه لو كان معدوماً لزم عدمه لانتفاء الكل بانتفاء جزئه، وأما الثاني فلأنه لو كان العدم جزءاً منه لكان جزءاً من النوع المحصل، وإنه محال. وفصل النوع الاعتباري لا يجب أن يكون وجودياً؛ لجواز أن يعتبر العقل تركبه من أمور عدمية، كما إذا ركب نوعاً من الإنسان والعديم البصر ويسميه بالأعمى، فيكون الإنسان جنساً له، والعديم البصر فصلاً عدمياً.

لا يقال: معنى (تقويم الفصل): أن الصورة العقلية لا تطابق الحقيقة الخارجية إلا إذا اشتملت على صورته المعقولة، فإن الصورة المعقولة من الإنسان لم تطابقه إذا انتفى منهما إحدى صورتي الحيوان والناطق، فالتقويم ليس إلا بحسب الذهن، فلا يجب أن يكون الفصل وجودياً؛ لجواز حصول المطابقة بأمر عدمي كالخط

فإنه كم متصل له طول ولا عرض له، ولا يكفي في ماهيته الطول، بل لابد معه من عدم العرض.

لانا نقول: هب أن الفصل ليس بمقوِّم للنوع في الخارج، إلا إنهما متحدان في الوجود والجعل، فيستحيل أن يكون عدمياً والنوع محصل في الخارج، وإنما خصص هذا البحث بالفصل وإن كان مشتركاً بينه وبين الجنس؛ لأن طائفة من الناس لما سمعوا إن كل فصل مقسم حسبوا أن كلّ مقسم فصل، ومن العدميات ما يقسم كقولنا: «الحيوان إما ناطق وإما غير ناطق» أنتج لهم سوء ظنهم إن من الفصول ما يكون عدمياً، حتى لا يروا بأساً في أن يجعل الحيوان الغير الناطق نوعاً محصلاً من الحيوان وجنساً للعجم، والغير الناطق فصلاً له، ولم يوجد مثل هذا الوهم في الجنس فلا جرم اختص البحث بالفصل، إزالة للوهم الكاذب.

وذكر الشيخ في (الشفاء) إنا إذا قلنا: «الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق» لم يثبت الحيوان الغير الناطق نوعاً محصلاً بأزاء الحيوان الناطق؛ فإن السلوب لوازم الأشياء[1] بالنسبة إلى معانٍ ليست لها، ضرورة أن غير الناطق أمر يعقل باعتبار

---

[1] أراد بـ (اللوازم) : الأمور الخارجية فإن السلب قد لا يكون لازماً كما إذا لم يكن المسلوب ممتنع الثبوت للمسلوب منه، وقد يكون لازماً فنقول السلب ثابت للشيء بالقياس إلى معنى ليس هو الشيء والفصل ثابت للشيء في نفسه فلا يكون السلب فصلاً. نعم ربما لم يكن للفصل اسم محصل فنضطر إلى استعمال السلب مقامه وهو بالحقيقة ليس بفصل؛ بل لازم عدل بالفصل عن وجهه إلى ذلك اللازم كما إذا فرض أن ليس غير الإنسان من الحيوانات إلا الصاهل وكان الصاهل في نفسه فصلاً لذلك الغير ولم يكن سُمِّي باسم فقيل غير الناطق وأريد به معنى الصاهل كان غير ⇐

الناطق، والفصل للنوع أمر له في ذاته، فهي لا تقوم الأشياء بل تعرضها وتلزمها بعد تقرر ذواتها.

نعم ربما لم يكن للفصل إسم محصل فيضطر إلى استعمال السلوب مقامه، وهو بالحقيقة ليس بفصل، بل لازم عدل به عن وجهه إليه، وهذا لا يختص بالسلب فكثيراً ما يقوم مقامه الفصول الجوهرية لوازمها الوجودية وآثارها المساوية لها عند عدم الاطلاع عليها، كالحس والحركة لفصل الحيوان.

الثانية: يمتنع أن يكون فصل لكل فصل[1]؛ لإن طبيعة الفصل صادقة على النوع وعلى نفسه، فيكون مشاركاً للنوع في طبيعته، وهو ممتاز عنه بعدم دخول الجنس فيه، وما به الامتياز فصل، فيكون للفصل فصل.

الناطق حينئذ دالًّا دلالة الفصل قائماً مقامه، وأما إذا كان أعم من فصل كل واحد واحدٍ من أنواع الحيوان كما هو الواقع لم يدلّ دلالة شيء من تلك الفصول.

قال الشارح وهذا الذي ذكره الشيخ من صفاته غير الفصل مقامه لا يختص بالسلب؛ بل يجري في اللوازم الوجودية أيضاً فإنه لم يطلع على حقيقة الفصل فربما يُعبَّر عنها بأقرب لوازمها المحصلة لها كالناطق مثلاً فإن اشتبه تقدم أحد اللازمين على الآخر عُبِّر عنها بهما فيتوهم من ذلك تعدد الفصل في مرتبة واحدة كالحس والحركة اللازمين لفصل الحيوان حقيقة. (السيد الشريف)

[1] قد سبق أنه لا يجوز أن يكون للفصل جنس فأشار هاهنا إلى أنه يجوز أن يكون للفصل فصل يقوم؛ لأنه وجب الانتهاء إلى فصل لا جزء له وإلا تركبت الماهية من أجزاء غير متناهية وهو محال في الماهيات المعقولة بكُنهها إما بالفعل أو بالإمكان. (السيد الشريف)

أجاب: بأن عدم دخول الجنس في ماهية الفصل ليس فصلاً، وإنما يكون فصلاً لو كان ذاتياً، وليس كذلك، وإلا لكان ذاتياً للنوع، وهو محال.

الثالثة: ليس كل جزء جنساً، ولا فصلاً؛ فإن العشرة مركبة من الآحاد، والبيت من السقف والجدران، مع أن شيئاً من تلك الأجزاء ليس بجنس[1]، ولا فصل، بل الجزء المحمول إما جنس أو فصل، فليس كل ماهية مركبة يكون تركبها من الجنس والفصل؛ لجواز تركيبها من الأجزاء غير المحمولة، ولا كل ماهية مركبة من الأجزاء المحمولة كذلك، بناء على الاحتمال المذكور.

وزعم القدماء أن كل ماهية مركبة من الأجزاء المحمولة فلابد أن يكون تركيبها من الجنس والفصل، على ما مر من تعريف الفصل بالمعنى الأخص المستلزم لاشتمال كل ماهية لها فصل على الطبيعة الجنسية، واحتجوا عليه بأن الماهية المركبة من جزئين محمولين مشاركة لأحدهما في طبيعته؛ لأنه صادق على الماهية المركبة، وعلى نفسه، وهو تمام المشترك بينهما؛ ضرورة إنهما لا

---

[1] قد تركب الماهية من أجزاء غير محمولة إما متشابهة كالعشرة من آحادها. أو غير متشابهة كالبيت من السقف والجدران فلا يكون شيء من تلك الأجزاء جنساً ولا فصلاً؛ لكونهما محمولين، وقد تركب من أجزاء محمولة فيكون كل واحد كم هذه الأجزاء إما جنساً أو فصلاً لما مرّ من انحصار الأجزاء المحمولة فيهما لكن لا يجب أن يكون بعضها جنساً وبعضها الآخر؛ بل جاز أن تكلون كلها فصولاً كما عرفته من احتمال تركبها من الأمور المتساوية فليس كل ماهية مركبة يكون تركبها من الجنس والفصل ولا كل ماهية مركبة من أجزاء محمولة لا يكون تركبها منهما. (السيد الشريف)

يشتركان في ذاتي آخر. ولا خفاء في أنهما مختلفان بالحقيقة؛ للتغاير بين حقيقة الكل وحقيقة الجزء فهو تمام المشترك بين أمرين مختلفين بالحقيقة، فيكون جنساً والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر؛ لأنه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس إلى ذلك الجزء فيكون فصلاً.

وأجاب: بأن مشاركة الماهية المركبة أحد جزئيها في طبيعته لا يوجب أن يكون جنساً، وإنما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والفصل لا يكون نوعاً لنفسه.

وفيه نظر قد عرفته في باب الجنس، إنه يجوز أن ينحصر جنس في نوع انحصار النوع في شخص، وهو ليس بوارد هاهنا[١] على سند المنع بخلافه ثمة.

قال: تنبيه فصل الإنسان مثلاً الناطق.

***

أقول: فصل الإنسان هو الناطق المحمول عليه بالمواطاة، لا النطق الذي لا يحمل عليه إلا بالاشتقاق، فإن الفصل من أقسام الكلي، وصورته في جميعها أن يكون مقولاً على جزئياته، ويعطيها إسمه وحده، والنطق لا يعطي شيئاً من الجزئيات إسمه ولا حده، وكذلك البواقي، فإن الخاصة للإنسان ليس هو الضحك، ولا العرض العام المشي، بل الضاحك والماشي، وحيث يطلق مثال للخمسة ليس بمحمول، فهو مجاز.

ولما تبين هذا المعنى فيما سلف حيث اعتبر في الكلي حمل المواطاة ورسم الفصل بالتنبية كإنّه منبه على ما في الضمير.

---

[١] **أي: النظر الذي أشار إليه ليس بوارد هاهنا؛ لأنه كلام على سند المنع، بخلافه ثمة في باب الجنس؛ لوروده هناك على مقدمات الدليل. (السيد الشريف)**

الفصل الخامس
مباحث الخاصة والعرض العام
المبحث الأول: تعريفهما وانقسام كل منهما إلى اللازم وغير اللازم

قالَ: الفصل الخامس في مباحث الخاصة والعرض العام

***

أقول: الخاصة مقولة بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: ما يختص الشئ بالقياس إلى كل ما يغايره، وتسمى (**خاصة مطلقة**) وهي التي عدت من الخمسة، ورسمها المصنف بأنها: **الكلي المقول على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولاً غير ذاتي.** فخرج بالقيد الأول وهو قوله: «فقط» العرض العام، وبالقيد الأخير الثلثة الباقية، وإنما لم يعتبر النوع في الرسم - كما اعتبره الشيخ في (الشفاء) - ليكون شاملاً لخواص الأجناس والأنواع، على ما استحسنه جداً.

وثانيهما: ما يخص الشئ بالقياس إلى بعض ما يغايره، ويسمى (**خاصة إضافية**) والعرض العام هو: **الكلي المقول على ما تحت أكثر من طبيعة واحدة قولاً غير ذاتي.** فالقيد الأول وهو قوله «أكثر من طبيعة واحدة» يُخرج الخاصة، والقيد الأخير الثلاثة الباقية. ولعله نسي اصطلاحه في الذاتي أو غيره[1]،

---

[1] وإلا لانتقض رسم الخاصة بالنوع ولم يخرج النوع عن الرسمين بالقيد الأخير كما ذكره؛ بل يخرج عن تعريف العرض العام بالقيد الأول كما ذكرناه. ⊂

وإلا لانتقض رسم الخاصة بالنوع، ولم يخرج عن الرسمين بالقيد الأخير، وليس هذا العرض هو العرض الذي بأزاء الجوهر، كما ظنه قوم، بل أحد قسمي العرض الذي بأزاء الذاتي الجوهري:

أما **أولاً**، فلأنه قد يكون محمولاً على الجوهر حملاً حقيقياً أي: بالمواطاة، كالماشي على الإنسان دون ذلك فإنه لا يحمل على الجوهر إلا بالاشتقاق، فلا يقال: «الجسم هو بياض» بل « ذو بياض».

وأما **ثانياً** فلأن ذلك قد يكون جنساً كاللون للسواد والبياض، بخلاف هذا العرض، فإنه قسيم للذاتي.

وفيه نظر: لأنه إن أراد جنسية ذلك العرض بالقياس إلى معروضاته، فهو باطل وإلا فهذا العرض أيضاً قد يكون جنساً.

ثم كل واحد من الخاصة والعرض العام على ثلاثة أقسام، لأنه قد يكون شاملاً، وهو إما لازم كالضاحك والماشي بالقوة للإنسان، وإما مفارق لهما بالفعل

وحق العبارة أن يُقال العرضي العام؛ لأنه أحد قسمي العرضي الذي يقابل الذاتي فلما خفف بحذف الياء المشددة صار اسم العرض مشتركاً بينه وبين ما هو قسيم للجوهر فصار مظنة الاتحاد فاحتيج إلى الفرق بتلك الوجوه التي آخرها منظور فيه؛ لأنه إن أراد جنسيته ذلك العرض القسيم بالقياس إلى معروضاته فهو ظاهر البطلان، وإن أراد جنسيته في الجملة فهذا العرض الذي نحن فيه أيضاً قد يكون جنساً كالحيوان فإنه عرض عام للناطق وجنس للإنسان وكالماشي فإنه جنس للماشي على قدمين والماشي على أربع قوائم فلا يكون عروض الجنسية فارقاً بينهما. (السيد الشريف)

له، وقد يكون غير شامل كالكاتب والأبيض بالفعل له. وجماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة، وحينئذٍ يجب تسمية القسمين الأخيرين، أي: الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام، لئلا يبطل التقسيم المخمس.

ونسبه الشيخ في (الشفاء) إلى الاضطراب؛ لأن الكلي إما أن يكون خاصة لصدقه على حقيقة واحدة سواء وجد في كلها، أو في بعضها، دام لها أو لم يدم، والعام موضوع بأزاء الخاص، فهو إنما يكون عاماً إذا كان صادقاً على حقيقة وغيرها مطلقاً، فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم والخصوص، وأشرف الخواص الشاملة اللازمة البينة؛ لأنها هي المنتفع بها في الرسوم، وأما الانتفاء بالشمول؛ فلأنه لا يكون الرسم أخص من المرسوم، كما ستعرفه من وجوب المساواة، وأما بكونها لازمة بينة؛ فلأنها لو لم تكن بيّنة لم يلزم من معرفتها معرفة ما هي خاصة له.

وفيه ضعف: لأن اللزوم بالعكس.

فإن قلت:[1] الماهية ملزومة للخاصة وتصورهما كافٍ في جزم الذهن باللزوم

---

[1] تقرير هذا السؤال أن يقال: المفروض أن الخاصة معرفة للماهية، فلابد أن يكون تصورها مستلزماً لتصور الماهية، فيكون تصورهما كافيين في الجزم باللزوم بينهما، فيكون الخاصة المعرفة لازمة بينة بالمعنى الأعم. وهو المطلوب.

وقد تبين من هذا التقرير أن قوله: «الماهية ملزومة للخاصة» مستدرك في السؤال، وإنما ذكره ليتخيل به أن اللزوم من جانب الخاصة، لا من جانب الماهية. كما هو اللازم من كونها معرفة لها، ولما كان هذا التخيل مستبعداً جداً؛ إذ كون ⬅

بينهما؛ لأنها معرفة لها فيكون تصورها مستلزماً لتصور الماهية، فيكفي تصورهما في اللزوم، فتكون الخاصة لازمة بيّنة بالمعنى الأعم وهو المراد هاهنا.

قلت: لا نُسلّم إنه إذا كان تصور الخاصة مستلزماً لتصور الماهية يكون تصورهما كافياً في اللزوم، وإنما يكون كذلك لو كانت النسبة بينهما متصورة ولم يتوقف اللزوم على أمر آخر، ولو سُلم لكن غاية ما في الباب أن تصورهما يكفي في لزوم الماهية للخاصة، والمطلوب لزوم الخاصة لها فأين أحدهما من الآخر؟!.

والأولى أن يُقال: لما كان المطلوب من التعريف إيضاح الماهية المعرفة، فإذا أريد أيضاحها بالأمور الخارجية، فلابد أن يكون بأقرب الأمور إليها؛ إذ ليس في البعيد إيضاح وكشف يعتد به، ولا خفاء في أن أقرب الأمور الخارجية إلى الماهية اللوازم البيّنة، فتعين التعريف بها.

والخاصة إما أن يكون اختصاصها بالماهية لأجل التركيب، أو لا يكون كذلك، فإن كان اختصاصها باعتبار التركيب فهي مركبة، فلابد أن يلتئم من أمور كل منها أعم مما هو خاصة له، ويكون المجموع خاصاً له كالطائر الولود للخفاش، وإن لم يكن كذلك فهي بسيطة كالضاحك للإنسان.

* * *

⊂ الماهية ملزومة للخاصة أول المدعى - غيّر الشارح عبارة الكتاب في السؤال إلى قوله: فإن قلت إذا كانت الخاصة معرفة للماهية كان تصورها مستلزماً لتصور الماهية ... إلى آخره. (السيد الشريف)

خاتمة
في مشاركة كل واحد من الكليات الخمس الآخر

قال: خاتمة كل من الخمسة قد يشارك غيره مشاركة ثنائية.

***

أقول: المشاركات بين الكليّات الخمسة إما **ثنائية** من اثنين منها، كمشاركة الجنس والفصل في أنهما محمولان على النوع في طريق ما هو، وإن ما يحمل عليهما في طريق ما هو، أو داخلاً في جواب ما هو، فهو بالقياس إلى النوع داخل في جواب ما هو، وهي منحصرة في عشر مشاركات. وإما **ثلاثية** بين ثلاثة منها كمشاركتهما النوع في أنها تتقدم على ما هي له[١]، وتنحصر أيضاً في عشر. وإما **رباعية** من أربعة كمشاركتهما الخاصة والعرض العام في أنه يوجد منها ما يكون جنساً عالياً مساوياً له، وهي خمس. وإما **خماسيّة** بين خمسة كما إنه يوجد منها ما يجب دوامه لما تحته، وهي واحدة، فمجموع المشاركات ست وعشرون، ويمكن أن يكون في كل منها وجوه من المشاركة.

---

[١] أي الجنس متقدم على ما هو جنس له وكذا الفصل والنوع وفي أنها ذاتية بالمعنى الأعم وفي أن رفعها يوجب رفع ما نسبت هي إليه وكمشاركتهما الخاصة في أن كل واحد منها أحد جزئي المعرف التام فالجنس والفصل للحد التام والخاصة للرسم التام وكمشاركتهما العرض العام على رأي في أن كل واحد منها قد يكون أعم من النوع في الجملة وتنحصر المشاركة الثلاثية أيضاً في عشر يحصل من انضمام واحد من الخمسة إلى كل واحد من المركبات الستة الثنائية من الأربعة الباقية وانضمام واحد من الأربعة إلى كل واحد من المركبات الثلاثة الثنائية من الثلاثة الباقية التي هي عاشرة الأقسام. (السيد الشريف)

ولا يخفى على المحصّل جميع ذلك بعد الوقوف على ما فصلناه من مباحث الكليات الخمسة.

وقد جرت العادة بإتباع المباينات والمناسبات إياها، ولم يذكرها المصنف تعويلاً على انسياق الذهن إليها، فإن ما تشارك به بعضاً فقط باين به ماعداه، ومن أتقن مفهومات الكليات وقف على مناسبة بعضها مع بعض، إلا إنا نورد منها[1] بعض ما

---

[1] أي من المذكورات التي هي المباينات والمناسبات بعض ما أورده الشيخ فإنه نقل في الشفاء عن صاحب كتاب المدخل الذي هو أول من صنف في الكليات الخمسة وجوهاً من المباينات وزيّف بعضها فترك الشارح أربعة منها وإنما قال يحوي الفصل بالقوة أي بالإمكان ليندرج فيه الجنس على تقدير انحصاره في نوع واحد فإنه حاوٍ لفصله بالإمكان وإن لم يكن حاوياً له بالفعل ومعنى قوله (بل يبقى لمقابله) انه يبقى لمقابل هذا الفصل فصل من الجنس يجوز أن يقارنه ذلك المقابل. وفي قوله إذ قد يوجد له الفصل المعيّن وقد لا يوجد وهو إنما يوجد للجنس نوع حزازة والأولى الموافق لعبارة الشفاء أن يُقال إذ قد يوجد للفصل المعيَّن وقد لا يوجد له، ومنهم من شكك في هاتين المبائنتين وقال: إن من الفصول ما يقع خارجاً عن طبيعة الجنس فلا يكون حاوياً له وإلا قدّم منه بحيث يرتفع طبيعة الفصل بارتفاعه وذلك مثل الانقسام بمتساويين فإنه للزوج فيما يظن مع وجوده في خارج العدد الذي هو جنسه.

وأجيب عنه بأن فصل الزوج هو الانقسام بالفعل إلى متساويين وليس في خارج العدد أعني الخط والسطح والجسم الانقسام إليهما بالفعل، وقوله: (ما حصلناه من مفهوم المقول) إنما هو إشارة إلى ما تقدم من أن المراد بالمقول في جواب ⬅

أورده الشيخ لاشتماله على فوائد جمّة فنقول:

الجنس يباين الفصل بأنه يحوي الفصل بالقوة، أي: إذا نظر إلى الطبيعة الجنسية لم يجب ثبوت الفصل لها، بل يمكن لا إمكاناً يسبق في طبيعة الجنس، بل يبقى لمقابله فصل وهو معنى الحاوي، فإنه الذي يطابق كل الشئ ويَفضُل عليه، وبإنه أقدم من الفصل إذ قد يوجد له الفصل المعيّن، وقد لا يوجد له، وهو إنما يوجد للجنس، ولذلك ترتفع طبيعة الفصل بارتفاعه من غير عكس، وبأنه مقول في جواب «ما هو؟» والفصل مقول في جواب «أيّما هو؟» لكنه لا يعطي المباينة؛ لجواز اجتماع الأوصاف المختلفة في أمر واحد، إلا إذا بين أن أحدهما في قوة سلب الآخر على ما حصلنا من مفهوم هذا المقول في جواب «أيما هو» وبأن الجنس القريب لا يكون إلا واحداً، والفصل القريب يمكن تعدده كالحساس والمتحرك بالإرادة للحيوان، و بأن الأجناس يمكن أن يدخل بعضها في بعض

أي هو المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو وحينئذٍ فلا يجوز اجتماع هذين الوصفين في شيء واحد مقيساً إلى أمر واحد باعتبارين مختلفين.

قال الشيخ هذه المبائنة صحيحة على ذلك الوجه الذي ذهبنا إليه في تفهيم المقول في جواب (ما هو؟) والمقول في جواب (أيُّ شيء هو؟)؛ لأن أحدهما في قوة سلب الآخر، وأما على أصول هؤلاء فليس بينهما قوة هذا السلب إذ لا يمتنع أن يكون ما يُقوّم ماهية الشيء يميّزه عما ليست له تلك الماهية حتى يكون بالقياس إلى ما يشاركه فيه مقولاً في جواب (ما هو؟) وبالقياس إلى ما يفارقه يكون مقولاً في جواب: (أيُّ شيء هو؟) فهذا القدر لا يمنع أن يكون جنس الشيء فصلاً له أيضاً باعتبارين. (السيد الشريف)

حتى يحصل آخرها جنساً واحداً، والفصول الكثيرة لا يدخل بعضها في بعض، وبأن الجنس كالمادة والفصل كالصورة.

ولا يتم بيانه إلا بأن يقال: والذي كالمادة يخالف الذي كالصورة، وذلك لأن طبيعة الجنس قابلة للفصل، وإذا لحقها الفصل صار مقوّماً بالفعل كحال المادة والصورة. وإنما لم يقل: «إنهما مادة وصورة» لأنهما لا يحملان على المركب، والجنس الفصل يحملان على النوع، ولأن المادة لا تقارنها صورتان متقابلتان إلا في زمانين، والجنس تلحقه فصول متعددة في زمان واحد، فالجنس للفصل كالمادة للصورة، والفصل للجنس كالصورة للمادة.

والجنس يباين النوع بأنه لا يحويه والنوع يحويه، وبأنه أقدم منه، أي: إذا وجدت طبيعة الجنس لم يجب أن يوجد طبيعة النوع، بل إذا ارتفعت ارتفعت دون العكس، وبأنه يفضل على النوع بالموضوعات، وهو عليه بالمعنى.

والنوع يباين الفصل بأنه مقول في جواب «ما هو؟» والفصل واقع في طريق «ما هو؟».

والجنس والنوع والفصل يباين الخاصة والعرض العام بأنها تتقدمهما بالذات؛ فإنهما إنما يلحقان بعد النوع أما من المادة كعريض الأظفار، أو من الصورة كقبول العلم، أو منهما جميعاً كالضحك، وبأنها لا تقبل الزيادة والنقصان والشدة والضعف، وهما قد يقبلانهما.

والخاصة تباين العرض العام بأنها يمتنع أن يشترك فيها جميع الموجودات،

بخلافه.

فهذه أقسام عشرة للمباينة، تنحصر فيها، وأما المناسبات فيجب أن يعلم أن الجنس ليس جنساً لكل شئ، بل لنوعه فقط، وكذلك الفصل وغيره، فإنها أمور إضافية لا تتحقق مفهوماتها إلا بالقياس إلى ما يضاف إليه؛ ولذلك تجتمع الكليات المتعددة في أمر واحد بسبب اختلاف الإضافات، حتى ربما تجتمع الخمسة والجنس ليس جنساً للفصل، وإلا احتاج إلى فصل آخر، بل قوله قول العرض العام اللازم، وقول الفصل عليه قول الخاصة، وبالحقيقة قوله كل واحد من الأربعة عند التحصيل إنما هو على النوع[١].

---

[١] يعني: أن الكليات الأربعة ناقصة في أنفسها، إما نقصان العرضين فظاهر، وإما نقصان الجنس والفصل؛ فلأنهما لا يوجدان استقلالاً، فالماهية الكاملة المستقلة هي النوع وحده، فكذلك إذا حمل بعض الكليات على بعض حملاً متعارفاً، كان ذلك الحمل راجعاً إلى النوع وأفراده المتأصلة في الوجود، فإذا قلنا: «كل حيوان ماشٍ» كان معناه: كل ما صدق عليه الحيوان من الأنواع وأفرادها ماشٍ، وإذا قلنا: «كل ناطق كاتب بالإمكان» كان مرجعه إلى الإنسان وأفراده، وقس على ذلك ما ذكرنا نظائره.

فمناط الأحكام المتعارفة إنما هو النوع وأفراده، فما ذكر من أن قول الجنس على الفصل قول العرض العام، إنما يكون كذلك بالنسبة إلى مفهوم الفصل، فإذا جعل الفصل وضعاً عنوانياً، وحمل الجنس عليه، كان حال الجنس معتبراً بالنسبة إلى ذلك الوصف العنواني، لا بالقياس إلى ما عليه الحكم بالحقيقة، أعني: النوع وأفراده، وكذا الحال فيما عداه.

والعرض العام بالقياس إلى الجنس قد يكون خاصة[1]، وقد لا يكون، وجنس

⊂ ومن ثمة ترى المحققين في المحصورات يحصرون الحكم في الأفراد الشخصية إن كان الموضوع نوعاً، أو ما يساويه من الفصل والخواص. وفي الأفراد الشخصية والنوعية إن كان جنساً، أو نحوه من الأعراض العامة. (السيد الشريف)

[1] كالمستقل بالإرادة فإنه عرض عام للإنسان وخاصة للحيوان وقد لا يكون خاصة لشيء من الأجناس إذا كان قد يعرض لغير تلك المقولة كامتناع قبول الشدة والضعف فإنه عرض عام للإنسان وليس خاصة لشيء من أجناسه.

واعلم أن هذه الخمسة قد يتركب بعضها مع بعض بطريق الإضافة فالجنس قد يتركب مع الفصل فنقول جنس الفصل ليس يجب أن يكون جنساً؛ بل قد يكون فصل جنس فإن المدرك كجنس الناطق وكذلك ذو النفس من أن كل واحد منهما فصل لبعض أجناس الإنسان.

وهاهنا بحث وهو أن جنس الفصل غير معقول قطعاً كما سلف تحقيقه وأيضاً قوله: «ليس يجب أن يكون جنساً» يلوح منه أن جنس الفصل يجوز أن يكون جنساً للنوع وهو مناف لما مرّ من قوله: «الجنس عرض عام للفصل» إذ يلزم حينئذٍ أن يكون جنس النوع عرضاً عاماً لفصله ومُقوّماً له أيضاً.

لا يقال: ما مرّ إنما هو في الجنس القريب.

لأنا نقول: جنس الفصل لو كان جنساً للنوع فإما أن يكون جنساً قريباً أو بعيداً، والأول باطل؛ لما ذكره، وكذا الثاني؛ لأن الجنس البعيد جنس للجنس القريب الذي هو عرض عام للفصل فيكون منافياً لما يذكره من أن جنس العرض لابدّ أن يكون عرضاً عاماً كاللون فإنه جنس للأبيض الذي هو عرض عام للإنسان وذلك لأنه لو ⊃

الفصل ليس يجب أن يكون جنساً، بل قد يكون فصل جنس، وجنس العرض

⬅ لم يكن عرضاً عاماً للنوع لزم أن لا يكون العارض بتمامه عارضا ضرورة إن مُقوّم النوع لا يكون عارضاً له؛ بل العارض هو القيد الآخر.

فإن قيل: ليس المجموع المركب من العرض العام والجنس عرضاً للنوع.

قلنا: إن الكلام في الأعراض الحقيقية التي لها مبادٍ قائمة بالنوع تكون تلك الأعراض مأخوذة منها كالماشي والأبيض وذلك المجموع وإن كان خارجاً عن النوع إلا إنه أمر اعتبره العقل واحداً عارضاً له وجنس العرض العام بالقياس إلى جنس النوع قد لا يكون عرضاً عاماً؛ بل خاصة فإن اللون خاصة لبعض أجناس الإنسان وجنس الخاصة قد يكون خاصة كاللون فإنه جنس للأبيض الذي هو خاصة للجسم وقد يكون كالمتكيف الذي هو جنس للتعجب المخصوص بالإنسان وخاصة الجنس قد يكون خاصة للنوع وقد يكون عرضاً عاماً له وهو ظاهر وكثيراً ما تكون خاصة الفصل خاصة للنوع فإن الفصل إذا كان له خاصة خارجة عن النوع كانت خاصة له أيضاً؛ لأن أفراد الفصل هي أفراد النوع لكن خاصة الفصل قد تكون داخلة في النوع كما إذا تركبت ماهية من أمرين متساويين أو كانت الماهية واحدة فصلان من مرتبة واحدة كالحساس والمتحرك بالإرادة فكل واحد منهما خاصة للآخر ومُقوّم للنوع وعرض الجنس عرض للنوع بلا شبهة من غير عكس كلي؛ لأن من الأعراض العامة للنوع ما هو خاصة كما مرّ وعرض النوع بالنسب إلى الفصل عرض ولا ينعكس كلياً فإن الجنس عرض للفصل ومُقوّم للنوع.

هذا ما تحصّل من كلام الشيخ في المبائنات والمناسبات وعليك الاختبار والامتحان ليظهر لك صحته من فساده والاعتبار بما تقدم من تفاصيل أحوال الكليات يتطابقان أولاً. (السيد الشريف)

يجب أن يكون عرضاً بالقياس إلى الجنس، فقد لا يكون عرضاً عاماً، وجنس الخاصة وخاصة الجنس قد يكون خاصة، وكثيراً ما يكون خاصة لفصل خاصة، وعرض الجنس عرضاً من غير عكس، والعرض بالنسبة إلى الفصل عرض، ولا ينعكس.

هذا ما تحصل من كلام الشيخ، وعليك الاختبار والاعتبار بما تقدم.

قال: وكل منها بالقياس

***

أقول: كل واحد من الكليات إذا قيس إلى حصصه الموجودة في أفراده، أي: إلى طبيعته من حيث أنها مقيّدة بالمخصصات كهذا الحيوان من حيث هو حيوان لحقه الإشارة من غير اعتبار النطق فيه، وكذا الناطق غير معتبر معه الحيوانية، وكذا الأبيض من حيث هو أبيض مشار إليه كان نوعاً حقيقياً لكونه حينئذٍ مقولاً على أشياء متفقة بالحقيقة، وإنما يختلف الكلي حتى يكون منه جنس ومنه نوع ومنه غيرهما بالقياس إلى الأفراد الحقيقية المحصلة، فإنا إذا اعتبرنا أفراد الإنسان – مثلاً – يكون من المقولات ما هو نفس ماهيتها، ومنها ما هو جزء ماهيتها، ومنها ما يخرج عنها، فاختلاف الكلي وانقسامه إلى الخمسة إنما هو بالنسبة إلى الجزئيات الحقيقية[1] لا الاعتبارية.

---

(1) لم يرد بـ (الحقيقية) هاهنا ما تكون موجودة في الخارج، ولا بـ (الاعتبارية) ما يقابلها؛ بل أراد ما تكون فرديتها بحسب الحقيقة دو الاعتبار وإن كانت متوهمة كأفراد العنقاء مثلاً بخلاف حصص الكليات فإنها نفس طبائعها وكونها أفراداً لها ⬅

واعلم أن اقتناص العلم بأجناس الماهيات المتحققة في الخارج وفصولها وعرضياتها في غاية الصعوبة، وأما بالقياس إلى المعاني المعقولة والوضعية فيسهل؛ لأنا إذا تعقلنا معاني، ووضعنا لجملتها إسماً كان القدر المشترك فيهما جنساً، والقدر المميز فصلاً، والخارج عنها عرضاً.

هذا تمام الكلام في (إيساغوجي) ويتلوه باب (القول الشارح) الذي هو المقصد الأعلى [1] من قسم التصورات.

* * *

⬅ إنما هو بحسب اعتبار العقل حيث اعتبر تقييدها بما يخصصها من الأمور الخارجة عنها المقارنة إياها، وأما قيد الخارجية في عبارة المصنف فإما أن يُأول بما ذكرناه أو يُحمل على أن المقصود الأصلي معرفة أحوال الحقائق الخارجية مقيسة إلى أفرادها الحقيقية. (السيد الشريف)

(١) فإن ما مرّ من مباحث الكليات كانت مقصودة من حيث يتوقف عليها القول الشارح. (السيد الشريف)

الفصل السادس
التعريفات

قال: الفصل السادس في التعريف

***

أقول: معرف الشئ ما يكون تصوره سبباً لتصور الشئ، والمراد بتصور الشئ التصور بوجه ما أعم من أن يكون بحسب الحقيقة، أو بأمر صادق عليه ليتناول التعريف الحد والرسم معاً، وما ذكروا من أن الأفكار معدات[1] لفيضان المطالب

---

[1] قيل توجيه السؤال أن يُقال التعريف فكر، والفكر معَّد والمعَّد ليس بسبب فلا يصح جعل التعريف سبباً.

ويرد عليه أن التعريف بالمعنى المصدري فكر لا بمعنى المعرّف الذي جعل تصوره سبباً.

وتقرير ما ذكره من الجواب أن الأفكار حركات النفس وانتقالاتها في معلوماتها وهذه الحركات هي المعدّات لفيضان المطالب من المبدأ الفيّاض على النفوس الناطقة كما ذكروه لا العلوم المرتبة فإنها ليست معدّات لها ضرورة كونها مجامعة للمطالب، والمعدّ للشيء لا يجامعه.

قال الشارح: «وهذا الجواب منظور فيه: لأن العلوم المرتبة ليست مبادئ موجبة للعلم بالمطلوب وإلا وجب حصولها ما دام العلم بالمطلوب حاصلاً وليس كذلك؛ لأنه إذا علم المطلوب منها فكثيراً ما تلاحظه النفس ولا تلاحظ معها تلك الأمور المرتبة، ألا ترى أن المهندس يجزم بكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين مع غفلته عن المقدمات التي اكتسبه منها ؟! فكذا الحال في التصورات المكتسبة، قال: فتلك ⬅

العلوم معدّة لحدوث العلم بالمطلوب والامتناع في كون المعدّ التام لحدوث الشيء مجامعاً له مع إنه لا يجب حصوله معه حال بقائه فلذلك عدل عن هذا الجواب إلى جواب آخر بقوله: «على أنهم ...» وهذا هو دأب هذا الكتاب.

ثم إنه زاد في توضيح المقام بأن علل الشيء إما أن يتوقف عليها وجوده فهي علل الوجود التي قسمت إلى الأربعة المشهورة ومن لوازمها أنه يجب انتفاء الشيء بانتفاء شيء منها، وإما أن يتوقف عليها حدوثه – لا وجوده – وهي العلل المعدّة ومن لوازمها أنه لا يجب أن ينتفي الشيء بانتفائها لا إنه يجب انتفائها عند وجود المعلول، نعم إذا كان المعدّ بعيداً وجب أن ينتفي حتى يوجد المعدّ القريب فيحدث المعلول، وأما المعدّ القريب فيجوز أن يجامع المعلول وإن لم يجب فليس من ضرورة المعدّ أن لا يجامعه؛ بل من ضروراته أنه لا يلزم من انتفائه انتفائه إذ لا شكّ أن البناء من علل البنّاء لتوقفه عليه وليس من علل وجوده وإلا انتفى بانتفائه؛ بل من علل حدوثه التي هي من المعدّات مع أنه يجامعه وينتفي البنّاء مع بقاء البنْاء على حاله.

ولقائل أن يقول: المعلول إذا كان حادثاً فالمستند منه إلى الفاعل هو وجوده، وأما حدوثه أعني كون وجوده مسبوقاً بعدمه أو كونه خارجاً عن العدم إلى الوجود فصفة لازمة لوجوده أو له إذا وجد بعد عدمه ولا يتصور أن يكون لموجده دخل فيها أصلاً كما قُرر في موضعه. ولا شكّ إن العلة المعدّة إنما يتوقف عليها ما هو مستند إلى الفاعل وصادر عنه فالمعدّات أيضاً علل للوجود فالتحقيق ما أورد في بعض كتبه من أن وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود شيء آخر كالفاعل أو على عدمه مطلقاً كالمانع أو على عدمه الطارئ على وجوده فإن العقل لا ينقبض عن شيء من هذه الأقسام والاخير منها هو المعدّ فيجب انتفائه عند وجود المعلول وإن

لا ينافي كون المعرف سبباً؛ لأن الأفكار حركات النفس، وهي المعدات لا العلوم المرتبة؛ ضرورة كونها مجامعة للمطالب، على أنهم كثيراً ما يطلقون إسم (السبب) على (المعد) أيضاً.

لا يقال: هذا التعريف غير مانع؛ لدخول الملزومات البيّنة اللوازم فيه، لأن تصوراتها أسباب لتصورات لوازمها، كالسقف للجدار، والدخان للنار، مع أنها غير

⊂ كان قريباً، وكيف لا وهو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة أعني أن يتهيأ القابل للمقبول تهيئاً كافياً لقبوله مقارناً لعدمه حتى إذا وجد بالفعل لو يوصف باستعداده إياه؛ بل بإمكان الاتصاف به فإنه لازم له لا يفارقه.

وإذا عرفت هذا فنقول: البناء باعتبار حركاته المخصوصة المقتضية لحركات الآلات على وجه مخصوص معدّ لأوضاع متعينة فيما بين تلك الآلات التي هي أجزاء البناء وهو مأخوذ مع هذا الاعتبار ليس موجوداً حال وجود تلك الأوضاع إذ لابدّ من انتهاء حركاته وحركات الآلات حتى توجد تلك الأوضاع كالخطوة الأخيرة لحصول الماشي في المكان الذي قصده فهو من حيث هو معدّ ليس مجامعاً لوجود البناء؛ بل من حيث ذاته الذي هو جزء للمعدّ ولا استحالة في اجتماع جزء المعدّ مع المعلول كما لا استحالة في انتفائه معه وكذا الحال في العلوم التي يقع فيها الانتقال فإنها بهذا الاعتبار معدّ للعلم بالمطلوب فلا امتناع في اجتماعهما وانتفائهما معه.

فإن قيل: ليس جزء الشرط شرطاً فكذا جزء المعدّ معدّ.

قلنا: ذلك لأن جزء الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط وليس جزء المعدّ موجباً للاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود بالفعل انتفاءه.

هكذا ينبغي أن يُحقق الكلام ليتوصل به إلى ذروة المرام. (السيد الشريف)

معرفة.

لأنا نقول: لا خفاء في أن المراد بـ (تصور الشئ) في التعريف: **التصور الكسبي** ضرورة أن التعريفات إنما تكون بالقياس إلى التصورات الكسبية، والشئ إنما يكون سبباً للتصور الكسبي بطريق النظر، فإن ما لم يحصل من النظر لم يكن كسبياً، وذلك بأن يوضع المطلوب التصوري المشعور به أولاً، ثم يعمد إلى ذاتياته وعرضياته، ويؤلف بعضها مع بعض تأليفاً يؤدي إلى المطلوب، كما يعمد ذلك في التصديقات على ما دل إسم الفكر عليه، وتصورات اللزوم البيّنة الحاصلة من تصورات الملزومات ليس حصولها كذلك، فلا دخول لها في التعريفات. وأمثال هذا السؤال إنما ينشأ من عدم إمعان النظر والتعمق في كلام القوم.

وكما أن طرق حصول التصديق مختلفة كذلك تختلف طرق حصول التصور، فربما يحصل بأن يوضع المطلوب ويتحرك الذهن لأجل تحصيله، وحين يفتش الصور العقلية يطلع على صورة مفردة بسيطة ينساق الذهن منها إلى المطلوب، وربما ينبعث في الغريزة أمر أو أمور مترتبة موقعة لتصور الشئ، سواء كان مشعوراً به أو لم يكن، وربما يحصل بأن يتحرك الذهن منه إلى مباديه، ثم منها إليه.

وحصوله بالطريق الأول ليس بالنظر، اللهم إلا أن يفسر بالحركة الأولى، أو لم يشترط الترتيب فيه بل يكتفى بأحد الأمرين: التحصيل أو الترتيب، على ما سبقت الإشارة إليه في صدر الكتاب. وكذلك حصوله بالطريق الثاني بل بالحدث. وإنما حصول النظري بالطريق الثالث، فليس كل ما يوقع تصوراً هو معرف وقول شارح، كما ليس كل ما يوقع التصديق حجة، بل المعرف والقول الشارح هو كاسب

التصور والحجة ما يكسب التصديق ولهذا وجب أن يكونا مؤلفين تأليفاً إختيارياً مسبوقاً بتصور المطلوب المشوّق إلى تحصيله.

وإنما لم يجعل الطريق الأول من القول الشارح ولم يفسر النظر بالحركة الأولى - وإن كان للانتقال فيه صناعياً - لقلته وعدم وقوعه تحت الضبط، وكذلك الطريق الثاني؛ إذ الانتقال فيه ليس باختياري، وإنما هو اضطراري لا دخل للصناعة فيه.

والنزاع في التعريف بالمفرد لفظي إن أريد به: التعريف الصناعي؛ لابتنائه على تفسير النظر، وإلا فلا شك في إمكان وقوع التصور بالمعاني البسيطة، ولما كانت معرفة المعرف علة لمعرفة الشئ وجب أن تكون متقدمة على معرفته ضرورة تقدم العلة على المعلول، ويلزمه لذلك أربعة أوصاف:

أولها: أن يكون غير الشئ المعرف، إذ لو كان عينه لكان معلوماً قبل كونه معلوماً، وإنه محال.

وثانيها: أن لا يعرف بالمعرف، وإلا تقدم على نفسه بمرتبة[1]، أو بمراتب.

وثالثها: أن يكون مساوياً له[2] في العموم، أي: يكون بحالة متى صدق المعرِّف

---

[1] الظاهر أن يُقال (بمرتبتين) أو (بمراتب) فإن التعريف الدوريّ بمرتبة يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين نعم تعريف الشيء بنفسه يستلزم تدّمه على نفسه بمرتبة واحدة. (السيد الشريف)

[2] قد عرفت أن المساواة راجعة إلى موجبتين كليتين: ←

صدق المعرَّف، وهو معنى الاطراد، ويلازمه المنع، ومتى صدق المعرف صدق هو، ويلازمه الانعكاس والجمع، وإلا لكان إما أعم منه، أو أخص، أو مبايناً[١]، والكل لا يصلح للتعريف: أما الأعم فلأن تصوره لا يستلزم تصور أحد خواصه،

فإحداهما - هاهنا -: قولنا متى صدق المعرِف - بكسر الراء - على شيء صدق المعرَف، وهذا معنى الاطراد الذي هو استلزام وجود الأول لوجود الثاني ويلازمه المنع أي هو لازمه وملزومه فإن هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض إلى قولنا متى لم يصدق المعرَف - بفتح الراء - على شيء لم يصدق عليه المعرِف فلا يتناول المعرف شيئاً مما ليس من أفراد المعرف وهو معنى كونه مانعاً ولما انعكس هذا العكس إلى أصله كانا متلازمين تلازماً متعاكساً.

وثانيهما: قولنا متى صدق المعرَف - بالفتح - صدق المعرِف وينعكس إلى قولنا متى لم يصدق المعرِف - بالكسر - لم يصدق المعرَف وهو معنى الانعكاس الذي هو يقابل الاطراد أعني استلزام انتفاء الأول انتفاء الثاني، ولمّا انعكس هذا العكس إلى أصله كان مستلزماً له أيضاً فقد ظهر أيضاً أن الانعكاس يلازم الموجبة الثانية كما ذكره، وأما الجمع وهو شمول الأول لأفراد الثاني فالصواب أنه عين هذه الموجبة كما كان الاطراد عين الموجبة الأولى. (السيد الشريف)

(١) هذا دليل على اشتراط المساواة في العموم، ومنه يعلم - على تقدير كونه تاماً - أن شرط المساواة ليس متفرعاً على وجوب تقدم معرفة المعرف، كما يتبادر من كلام الشرح على محاذاة ظاهر العبارة من متن الكتاب، بل هو متفرع على كون معرفته علة لمعرفة الشئ، فإن هذه الأمور الثلاثة ليس معرفتها سبباً لمعرفة الشئ، كما فصّله.

ولك أن تقول: إن قوله: «ويلزمه لذلك ... » إشارة إلى ما ذكر لتناول وجوب التقدم الذي يلزمه ثلاثة من تلك الأوصاف الأربعة، والعلية المستلزمة لاشتراك المساواة، على زعم جماعة منهم. (السيد الشريف)

ولأنه لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف. وأما الأخص فلأن الأخص أقل وجوداً، فيكون أخفى والأخفى غير صالح للتعريف، وأما المباين فلأن نسبته إلى المباين الآخر كنسبته إلى غيره، وكنسبة المباين الآخر إليه، فتعريفه إياه دون غيره، ودون العكس ترجيح بلا مرجح، ولأن الأعم والأخص إذا لم يصلحا للتعريف مع قربهما إلى الشئ فالمباين بالطريق الأولى؛ لأنه في غاية البُعد عنه.

والكل منظور فيه: فإن الأعم يستلزم تصور الأخص بوجه ما، نعم ربما لا يستلزم تصوره بحسب الحقيقة لكن لا يدل ذلك على امتناع التعريف به، وأما التميز فإن أريد به: **التميز عن كل ما عداه**، فرسم المعرف والقول الشارح لا يقتضيه، وإن أريد به: **التميز عن بعض ما عداه**، فالأعم كثيراً ما يفيده، والأخص إنما يكون أخفى لو كان الأعم ذاتياً له، أو لازماً بيّناً له حتى يكون أقل وجوداً في العقل، والمباين ربما يكون له نسبة خاصة إلى بعض مبايناته، لأجلها يمكن تعريفه به، كالعلة والمعلول[1].

---

[1] فإنهما أمران متباينان بينهما نسبة خاصة باعتبارها يصح أن يكون أحدهما بعينه علة للآخر لا لغيره ودون العكس فليجز مثل ذلك في التعريفات.

وأشار بقوله: «لعدم اعتبار القرينة المخصصة ... » إلى ما مرّ في مباحث النظر من اعتبار القرينة العقلية المخصصة مع الفصل والخاصة بناء على أن مفهوم كل منهما أعم من الماهيَة المعرفة بهما فلابدّ من تلك القرينة لينتقل منهما إليها فيجيء التركيب يعني أن ما ذكر هناك لا ينافي هاهنا؛ لأن كلامنا في الداخل لا يتصوّر دخول القرينة العقلية في تلك الماهيَّة. (السيد الشريف)

ورابعها: أن يكون أجلى من المعرف، لأنه أسبق وجوداً إلى العقل فيكون أوضح عنده، وإذ قد عرفت أن المعرف للشئ يمتنع أن يكون نفسه، فهو إما داخل فيه، أو خارج عنه، أو مركب من الداخل والخارج، والأول إن ساواه في المفهوم كما ساواه في العموم فهو **الحد التام** كالتعريف بالجنس والفصل القريبين، وإن لم يكن مساوياً له إلا في العموم **فالحد الناقص** كالتعريف بالجنس البعيد والفصل القريب، أو بالفصل القريب وحده - إن جوّزنا التعريف بالمفرد - لعدم اعتبار القرينة المخصصة، وإلا لم يكن داخلاً. والثاني يجب كونه خاصة لازمة بيّنة، على ما مرّ، وهو **الرسم الناقص**. والثالث أن تركب من الجنس القريب والخاصة فهو **الرسم التام**، وإلا فهو **الرسم الناقص**، كما إذا تركب من الجنس البعيد والخاصة.

ثم هاهنا أنظار:

الأول: إنه جعل المركب من الداخل والخارج قسيماً للخارج، وهو قسم منه؛ لامتناع أن يكون داخلاً، وإلا لدخل الخارج. ولو قال: «إما داخلاً أو خارج والداخل إما حد تام أو ناقص والخارج إن تركب من الجنس القريب والخاصة فهو مرسم تام وإلا فناقص» كان أخصر وإلى الصواب أقرب.

الثاني: إنه أخذ الحد التام داخلاً في المحدود مساوياً له في المفهوم، والداخل ما يتركب الشئ منه ومن غيره، فكيف يساويه مفهوماً؟!.

الثالث: إنه أوجب في الخارج أن يكون خاصة، فلا يكون المركب من العرض

العام والخاصة رسماً ناقصاً.

فإن قلتَ: المجموع خاصة. **قلتُ**: لا اعتبار للعرض في التحصيل، فلا اعتبار له في التعريف؛ إذ لم يعتبر كالخاصة.

الرابع: أن المركب من الفصل والخاصة، أو من الفصل والعرض العام رسم ناقص على مقتضى تقسيمه، وهو فاسد؛ لأن الفصل وحده إذا أفاد التمييز الحدي فهو مع شئ آخر أولى بذلك.

فإن قيل: إنهم لم يعتبروا هذه الأقسام؛ لأن المقصود من التعريف إما التمييز، أو الاطلاع على الذاتيات، والعرض العام لا يفيد شيئاً من ذلك، فلا فائدة في ضمه مع الخاصة، أو الفصل، والمركب منهما ليس بمفيد أيضاً؛ لأن الفصل قد أفاد ذلك فلا حاجة إلى ضمها إليه، بخلاف الأقسام المعتبرة كالجنس البعيد مع الفصل، فإن الجنس إن لم يفد التمييز فقد أفاد الاطلاع على ذاتي.

فنقول: التمييز ليس بواجب لكل جزء من المعرف، وإن كان لابد فالعرض العام مميز عن بعض الأغيار، على أنهم كثيراً ما يستعملونه في التعريفات مكان الجنس، ولما اعتبروا فيها ضم خاصة مع أخرى، فضمها مع الفصل أولى بالاعتبار.

الخامس: إن التعريف بما يعم الشئ يفيد تصوره بوجه ما، فإن لم يجعلوه معرفاً فسد تعريفه، وإن جعلوه معرفاً بطل قاعدة المساواة ولم ينحصر المعرف في الأقسام الأربعة؛ لخروجه منها على ما ذكروه.

وليس لقائل أن يقول: لسنا نرسم المعرف بما ذكروه، بل بإنه قول دال على ما

يميز الشئ عن جميع ما عداه، وحينئذٍ لا يجوز أن يكون أعم.

لأنا نقول: هذا تخصيص لجعل النظر في هذا الباب فيما هو أخص من القول الشارح، وتخصيص اصطلاح القوم الذي تلقته العقول بالقبول بلا ضرورة تدعو إليه في قوة الخطأ عند المحصلين، كما ذكره هذا الفاضل المتصلف في مطلع كتابه، بل هو خطأ هاهنا، فإن التصورات الكسبية كما تكون بوجه خاص، كذلك ربما تكون بوجه عام ذاتي عرضي، فكاسبها إن لم يكن معرفاً فلابد من وضع باب آخر يفيد التعليم فيه؛ ذلك لأن المناط جميع طرق الاكتساب - وإن كان معرفاً - لم يصح اعتبار التميز عن جميع الأغيار في رسمه.

نعم من ضرورات التعريف التميز عن بعضها، فإن ما لا يفيد امتياز الشئ في العقل عن الغير لم يكن علة لتصوره؛ ولهذا امتنع التعريف بالمباين؛ لأن معنى التميز: أن يكون ثابتاً للشئ مسلوباً عن غيره، وإلى ذلك كله أشار الشيخ في أول (كتاب البرهان) من (الشفاء) وقال[١]: «**كما أن التصور المكتسب على مراتب،**

---

[١] **لا يخفى على ذي فطانة أن الشئ الواحد قد يحصل منه في العقل صور مختلفة، فمنها صور عرضية، إما عامة على مراتب متفاوتة، ومنها صور ذاتية كذلك، والصور الذاتية الخاصة قد تكون منطبقة على كمال حقيقة الشئ، وقد لا تنطبق، ثم أن هذه الصور الكثيرة تحصل تارة بلا فكرة، كما إذا حصلت بالإحساس أو بالتفات العقل، وقد تحصل أخرى باكتساب فكري، وحينئذٍ لابد أن تختلف كواسبها ومعرفاتها، وإن اشترك في كونها مميزة لذلك الشئ في الجملة.**

وليس ما ذكرناه مختصاً بالتصور، بل التصديق أيضاً على مراتب، فمنه يقيني، ومنه سبب اليقين، سواء كان مطابقاً أو غير مطابق، ومنه إقناعي ظني، وتلك المراتب ←

فمنه تصور الشئ بمعنى عرضي يخصه أو يعمه وغيره، ومنه تصوره بمعنى ذاتي على أحد الوجهين، والتصور الخاص قد يشتمل على كمال حقيقته، وقد لا يتناول إلا شطراً منها، كذلك القول المستعمل في تمييز الشئ وتعريفه قد يكون مميزاً له عن بعض ما عداه، فإن كان بالعرضيات فهو رسم ناقص، وإن كان بالذاتيات فهو حد ناقص، وقد يميزه عن الكل، فإن كان بالعرضيات فهو رسم تام، وخصوصاً إن كان الجنس مرتباً فيه، وإن كان بالذاتيات فهو حد تام. هذا عند الظاهريين من المنطقيين، وأما عند المحصلين فإن اشتمل على جميع الذاتيات بحيث لا يشذ منها شئ فهو الحد التام، وإلا فليس بتام، والمقصد الأقصى من التحديد ليس هو التميز بالذاتيات، بل تحصيل صورة معقولة موازنة لما في الوجود، وإنما التميز تابع له».

هذا كلام الشيخ، وقد بان منه أن المساواة ليست مشروطة في مطلق التعريف، بل في التعريف التام، ولقد نقح من فصَّل[1] وقال: الانتقال إلى التصورات المكتسبة

⬅ قد تكون ضرورية، وقد تكون نظرية مكتسبة من طرق مختلفة، وإن كانت متشاركة في الإيصال إلى مطلق التصديق. (السيد الشريف)

[1] هو صاحب (أساس الاقتباس).

فإن قلت: لا شبهة في أن مراده بـ (الذاتيات) هو الأجناس والفصول، وبـ (العرضيات) هو الخواص والأعراض العامة فماذا أراد بـ (العلل الخارجية) ؟ ⬅

⬅ وكيف يكون المركب منها حداً تاماً كما صرّح به فيما بعد مع أن الحد بحسب تركبه من الجنس والفصل.

قلت: أراد بها الأجزاء الخارجية فإن الماهيَّة إذا تركبت من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج كانت هي عللاً خارجية لتلك الماهيَّة ويكون تحديدها بها إذ المقصود بالتحديد أن يدلّ على الماهيَّة بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها وذلك إنما يحصل بإيراد تلك الأجزاء.

فلا عليك بعد أن تعقل هذا أن لا الجنس والفصل هنالك لانتفائهما، وما ذكر من أن الحد إنما يتركب منهما فقط فذلك في تحديد المركبات العقلية التي يجب كونها بسيطة بحسب الخارج.

وقد نقل الإمام عن الحكمة المشرقية تجويز التحديد بأجزاء غير محمولة وذكر بعضهم أن الماهيَّة إذا أخذت من حيث هي لم يُذكر في حدها سوى أجزائها وأما إذا أخذت على ما هي عليه في الوجود وجب أن يُذكر أيضاً في حدها عللها كالفاعل والغاية فإنها داخلة في الماهيَّة من هذه الحيثية، هذا، وأما المعلولات الخارجية فيؤخذ للماهيَّة بالقياس إليها محمولات تعرف هي بها فتكون راجعة إلى العرضيات كالشبه والمقابل، وإنما قيَّد العلل بالذاتيات؛ لأن العلل الاتفاقية لا مدخل لها في الحدود كما أن الأعراض الغريبة لا مدخل لها في الرسوم واعتبر في تمام الرسم التميز عن جميع الأغيار وفي تمام الحد شموله للذاتيات مطابقاً لما مرّ من كلام الشيخ قال: وبعضهم يُسمِّي الرسم المركب تاماً والمفرد ناقصاً، وكما أن الشيء يعرّف بمثال هو جزئي له أو شبيه به كذلك يعرّف بما يقابله فإن الذهن كما ينتقل من المشابه ينتقل من المقابل وأحسن الأمثلة ما اشتمل على وجهي المشابهة والمخالفة كما يُقال إرادة النفس الفلكية كإرادة النفس الحيوانية في الشعور بالفعل وتخالفها في أن الفلكية ⬅

أما من الذاتيات التي هي علل ذهنية، أو من العرضيات التي هي معلولات ذهنية، أو من العلل الخارجية، أو من المعلولات الخارجية، أو من الشبيه، أو من المقابل، وأكمل هذه الانتقالات الذي هو المقصود الحقيقي من التعريف ما يفيد التصور

⬅ تتعلق بأفعال على نهج واحد كالأفعال الطبيعية دون الحيوانية، وكما أن وجه المشابهة يكون أمراً عارضاً كذلك وجه المخالفة والحد الاسميّ يكون دالّاً على تفضيل ما دلَّ عليه الاسم إجمالاً فيفيد تصوراً لم يكن حاصلاً، وأما تعريف الشيء بما يراد فيه فهو حد لفظي يُقصد به حصول التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لكذا، وأراد بكونه نزاعاً لغوياً أنه راجع إلى اللفظ دون المعنى؛ لأن مرجعه إلى أن اللفظ هل وُضع لهذا المعنى الذي فصّل أو لغيره فيدفع بنقل عن طائفة أو وجه استعمال منهم أو إرادة من اللافظ إذ لكل أحد أن يقول إني أريد بهذا اللفظ ذلك المعنى فلا يتكلم معه إلا بذلك التفسير ولهذا السبب استحسن الاستفسار عن الألفاظ المبهمة والمشتركة.

والنزاع في الحد وبحسب الحقيقة أن يُقال هذا الحد ليس مطابقاً للمحدود إذ ليس ما ذكر فيه جنساً له ولا فصلاً والتفصي عنه مشكل دونه خرط القتاد كما مرّ.

وذكر بعضهم أن الحد الحقيقي لا يمنع وأراد به أنه إذا قيل الإنسان حيوان ناطق مثلاً وأريد به تحديده لم يجز أن يُقال لا نُسلِّم أن الإنسان كذلك: والسر فيه أن الاتحاد بما ذكره لم يُقصد به الحكم بثبوت الحيوان الناطق له حتى يصح منعه؛ بل أراد أن ينقش في ذهن السامع صورة الإنسان وتصورها فيه فهو بمنزلة الكاتب ينقش نقشاً، ومن البيّن أن المنع لا معنى له هاهنا.

وأما المناقشة في أن هذا الإنسان مشتمل على شرائطه أو لا ؟ أنه مركب من جنسه وفصله أو لا ؟ فلا كلام في جوازها. (السيد الشريف)

التام، وهو الانتقال من الذاتيات والعلل الذاتية، وأنقصها ما يكون بحسب التعريفات المثالية، وبينهما وسائط بعضها يقرب إلى الكامل، وبعضها يقرب إلى الناقص، وكيفما كان فالمبادئ لابد وأن تكون أعرف من المطالب وأجلى وأسبق في التعقل، فإن كانت مع ذلك أقدم بالطبع - أيضاً - فالتعريف بها يشبه برهان اللم، وإلا فهو شبيه برهان الإن، فتعريف الشئ إما بما يتقدمه وهو المقولات والعلل، أو بما يتأخره وهو العرضيات والمعلولات، أو بما يتركب منهما، أو بما يخرج عنهما.

فإن كان بالذاتيات والعلل: فإن اشتمل على جميعها فهو **حد تام**، وإلا **فحد ناقص**، والحد التام لا يكون إلا واحداً، أو يمكن تعدد الناقص، وإن كان بالخواص والعوارض والمعلولات فهو **رسم مفرد**، وإن كان بالذاتيات والعرضيات فهو **رسم مركب**، والرسوم إن أفادت التمييز عن جميع ما عداه فهي **تامة**، وإلا فناقصة، وإن كان لغير الذاتيات والعرضيات فهو **التعريف بالمثال**، وهو بالقوة تعريف بالعرضيات؛ لأن وجه المشابهة يكون أمراً عارضاً.

ومن هذا القبيل تعريف الكليات بالجزئيات، كقول الأدباء: «الإسم كزيد والفعل كضرب» ومنه تعريف المعقولات بالمحسوسات كما يقال: «العلم كالنور والجهل كالظلمة» ولما كان أكثر استئناس العقول الناقصة بالأمثلة - صار استعمالهما في مخاطبات المتعلمين أكثر وأشيع.

واعلم إن الحد إما بحسب الإسم وهو **قول مشتمل على تفصيل ما دل عليه الإسم إجمالاً**. ولا نزاع فيه إلا إذا اشتبه ما يدل عليه اللفظ بالذات بما يدل عليه

بالعرض، وحينئذ يكون النزاع لغوياً، غايته أن يدفع بنقل أو وجه استعمال أو إرادة من اللافظ؛ ولهذا يستحسن في مبادئ المناظرات والمحاورات استفسار الألفاظ المبهمة والمشتركة المطابق فهم السامع إرادة اللافظ.

وأما بحسب الحقيقة وهو **ما يدل على حقيقة الشئ الثابتة** ولجواز الإنتزاع فيه؛ لجواز أن لا يطابقه، ولما كان للموجودات مفهومات وحقائق فلها حدود بالوجهين، وأما المعدومات ما فليس لها إلا الحدود بحسب الإسم، وكذا الرسوم وربما ينقلب التعريف بحسب الإسم تعريفاً بحسب الحقيقة إذا صار الشئ المعرف معلوم الوجود بعد أن لم يكن.

واعلم أن هذا الباب لطايفه غزيرة، وفوائده كثيرة، اختصره المتأخرون اختصاراً أخلَّ بالواجب، وغيّروه عن وضعه واصطلاحاته ظناً منهم أنهم ضبطوه ونقحوه، وهم عن ضبط مطالبه بمرأى بعيد، قانعون فيه عن عظيم بحر، بشئ نزر، ولولا خوف الإطالة والإطناب، والتعرض لما ليس له أثر في الكتاب، لأوردت ما لخصته من كلام الشيخ وغيره من الفضلاء المحققين، وإنما ذكرت ذلك القدر اليسير من مباحثه؛ تصحيحاً لبعض قواعده، وتنبيهاً على كثرة فوائده.

قال: والخلل في التعريف لاختلال شرط مما سبق

***

أقول: قد اعتبر في المعرف شرائط أربعة عرفتها، فيختل التعريف باختلال أيِّها كان، وذلك بأن لا يساوي المعرف، بل يكون أعم فلا يكون مانعاً، أو أخص فلا يكون جامعاً، أو يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف أحد المتضايفين بالآخر،

أو يعرف بالأخفى كما يقال: «**النار اسطقس فوق الإسطقسات شبيه بالنفس**»، أو بنفسه كما يقال: «**الحركة نقلة**» و «**الإنسان حيوان بشري**» أو بما لا يعرف إلا به: إما بمرتبة واحدة وهو **دور مصرح** كتعريف الشمس بـ (**كوكب النهار**) والنهار بـ (**زمان كون الشمس فوق الأفق**) أو بمراتب وهو **دور مضمر** كتعريف الإثنين بـ (**الزوج الأول**) والزوج بـ (**العدد المنقسم بمتساويين**) والمتساويين بـ (**الشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر**) والشيئين بـ (**الاثنين**).

وكل واحد منها أردأ مما قبله فتعريف الشئ بغير المساوي ردئ على ما ذكروه وبالمساوي في المعرفة أردأ؛ لأنه لا يفيد المطلوب، والأول بما يفيد تصوره بوجه ما، وبالأخفى أردأ لكونه أبعد عن الإفادة، وبنفسه أردأ منه لجواز أن يصير أوضح[1] في بعض لبعض فيفيد تعريفاً بخلافه، والدوري المصرح أردأ منه

---

[1] أي الأخفى أوضح في بعض الأوقات لبعضٍ من الأشخاص، والدوريّ المصرّح منه لاشتماله على تعريف الشيء بنفسه في المثال وعلى زيادة هي تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة.

والصواب ما قد عرفته من أنه يستلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، وتعريفه بنفسه يستلزم تقدمه عليها بمرتبة واحدة والألفاظ المشتركة اروء من المجازية وهي من الغريبة الوحشية والتكرار الضروري ما نشاء من نفس المفهوم فإن مفهوم الأب مفهوم واحد لابدّ في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدم عليها كما سبق تحقيقه وتكرار الخارجي ما نشاء من سؤال السائل وجمعه بين مفهومين فإن الأنف مفهوم على حدة والأفطس مفهوم آخر يتوقف تصوره على تصور الأنف؛ لأن

لاشتماله على التعريف بنفسه وبزيادة.

هذا كله من جهة المعنى، وأما الخلل من جهة اللفظ فإنما يتصور إذا حاول الشخص التعريف لغيره، وذلك باستعمال ألفاظ غريبة وحشية، أو مجازية، أو مشتركة - من غير قرينة. **وبالجملة:** ما لا يكون ظاهر الدلالة على المراد بالنسبة إلى السامع، أو باشتماله على تكرار من غير حاجة، كما في تعريف الأفطس، أو من غير ضرورة كما في المتضايفين، وهو القيد المستدرك في عبارة القوم.

* * *

الفطوسة مختصة به ولا سبيل إلى إدراكها إلا من هذه الحيثية، ولا تكرار في حد شيء منهما فإذا جمعا وقع الأنف أي ذاتياته في تحديد الأنف ووجب تكراره في تحديد الأفطس وهكذا الحال في كل عرض ذاتي يتوقف تصوره على تصور موضوعه إذا قرر به وأريد تحديدهما معاً.

وأشار بقوله وهو القيد المستدرك إلى بطلان ما اشتهر من أن كل قيد في الحد لابدّ أن يحترز به عن شيء وإلا لكان مستدركاً فإنه باطل قطعاً؛ لأنهم يوردون في التعريفات فصولاً متساوية وخواص كذلك؛ بل المستدرك ما تكرر بلا فائدة. (السيد الشريف)

التعريف بالمثال رسم

قال: والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة فهو رسم أيضاً.

***

أقول: المناسب تقديم هذا الكلام على بحث الاختلال؛ إذ هو جواب نقض ربما يورد على حصر المعرف في الأقسام الأربعة، فيقال: المثال إما أن يكون مبايناً للممثل، أو أخص، فالتعريف به خارج عنها.

أجاب بأن التعريف بالمثال ليس المراد منه: التعريف بنفسه، بل بخاصة الشئ باعتبار مقايسته إلى المثال، وهو المشابهة المختصة به على نحو ما سمعت في التعريف بالعلل فيكون من قبيل الرسوم.

لا يقال: المشابهة مشتركة بين الشيئين؛ لأنه لما شابه هذا ذاك، شابه ذاك هذا، فلا تكون مختصة بأحدهما.

لأنا نقول: مشابهة هذا لذاك غير مشابهة ذاك لهذا، فيكون تعريف الشئ بما يشابهه للمثال تعريفاً بخاصة.

* * *

الشكان الواردان على التعريف

قال: وعلى التعريف شكان

***

أقول: أول من أورد هذا الشك مانن مخاطباً به لسقراط في إبطال الاكتساب. **وتقريره:** أن المطلوب بالتعريف إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً، وأيّاً ما كان يمتنع طلبه: أما إذا كان معلوماً؛ فلاستحالة تحصيل الحاصل، وأما إذا لم يكن؛ فلامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور للذهن به.

فإن قلت: إن أريد بـ (المعلوم)[1]: المعلوم من كل وجه، فلا نُسلّم الحصر؛

---

[1] أي: إن أريد بـ (المعلوم): ما هو معلوم من كل وجه. وبـ (غير المعلوم): ما ليس معلوماً أصلاً، كان الحصر ظاهر البطلان؛ إذ يجوز أن يكون معلوماً بالوجه ومجهولاً بوجه آخر.

وحل الشبهة - كما ستعرفه - إنما هو على هذا القسم، سواء جعل قسماً على حدة، أو أدرج في أحد القسمين.ولا يستراب في أن الشك به وارد على المطالب التصديقية أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالتعريف.

وقد أورد هذا الشك على التصديق في الكتب الكلامية بأدنى تغيير، وهو أنه إذا لم يعلم المطلوب أصلاً فعلى تقدير حصوله كيف يتميز عن غيره؟ وكيف يعرف أنه المطلوب؟ ومن لم يورده عليه نظر إلى ظهور أنه عنه بحيث لا يبقى هناك ريبة، فإن المطلوب التصديقي معلوم باعتبار التصور الذي يتميز به عما عداه، ومجهول باعتبار التصديق الذي هو مطلوب بحسبه، وأما في التصور فالحاصل والمستحصل من قبيل واحد، فيقع الاشتباه ولا ينحسم مادته على ذلك الوجه، كما لا يخفى على ذي فطنة. (السيد الشريف)

لجواز أن يكون معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه آخر. وإن أريد به: المعلوم في الجملة، فلا نُسلم إنه لو كان معلوماً امتنع طلبه، وإنما يكون كذلك لو كان معلوماً من جميع الوجوه.

أجاب: بأن المعلوم من جميع وجه دون وجه يمتنع طلبه أيضاً بوجهيه؛ لما سبق، فإن الوجه المعلوم يمتنع طلبه لحصوله، وكذلك الوجه المجهول لاستحالة توجه الطلب إلى ما لا خطور له بالبال، ولا يستراب في أن الشك وارد على المطالب التصديقية أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالتعريف.

واعترض الإمام شرف الدين المراغي[1] عليه بأن قولكم: «كل معلوم يمتنع

---

[1] هو المشهور بـ (الإمام) المذكور، وحاصل ما ذكره أن هذه الشبهة إذا رُدت إلى القواعد المنطقية كانت قياساً مقسماً من منفصلة ذات جزأين وحمليتين تشارك كل منهما أحد جزئي الانفصال هكذا المطلوب بالتعريف إما معلوم وإما ليس بمعلوم وكل معلوم يمتنع طلبه وكل ما ليس بمعلوم يمتنع طلبه فالمطلوب بالتعريف يمتنع طلبه ولا شكَّ أن هذا الاستدلال إنما يصح إذا اجتمع هاتان الحمليتان على الصدق لكن ذلك الاجتماع محال لوجهين:

أحدهما: أن عكس نقيض كل منهما ينعكس بالاستقامة إلى ما ينافي الأخرى وقد فصَل ذلك في الشرح في القضية الأولى، وأما القضية الثانية فإنها إذا صدقت صدق كل ما لا يمتنع طلبه فهو معلوم فبعض ما هو معلوم لا يمتنع طلبه وهو منافٍ للقضية الأولى.

وثانيهما: أن عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع الأخرى قياساً منتجاً للمحال فيُقال: (كل ما لا يمتنع طلبه لا يكون معلوما وكل ما لا يكون معلوماً ⬅

طلبه» و «كل غير معلوم يمتنع طلبه» لا يجتمعان على الصدق؛ لأن صدق كل واحدة منهما يستلزم كذب الأخرى؛ لانعكاس عكس نقيضها إلى ما ينافي

يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه) وكذا إذا قيل: (كل ما لا يمتنع طلبه فهو معلوم، وكل معلوم يمتنع طلبه) فلازم كل واحدة يمتنع اجتماعه مع الأخرى فكذا ملزومه، وإنما قال: «يمكن دفعه» لما سيأتي من أن الموجبة الكلية تنعكس كنفسها سالبة الطرفين وحينئذٍ كان عكس نقيض القضية الأولى قولنا: (كل ما ليس يمتنع طلبه فهو ليس بمعلوم) وتنعكس بالاستقامة إلى قولنا: (بعض ما ليس بمعلوم يمتنع طلبه) لكنه لا ينافي القضية الثانية القائلة: (كل ما ليس بمعلوم يمتنع طلبه؛ لأن موضوع الثانية لا يجوز أن يكون سالباً مطلقاً؛ لأن الإيجاب الكلي السالب الموضوع إذا كان محصل المحمول أو معدوله لا يصدق في شيء من المواد أصلاً كما ستعرفه؛ بل يجب أن يكون معدولاً أو سالباً مخصصاً بحيث يخرج عنه الممتنعات فيكون أخص من موضوع ذلك العكس ولا منافاة بين إثبات شيء لكل أفراد الأخص وإثبات سلبه لبعض أفراد الأعم وكان عكس نقيض القضية الثانية قولنا: (كل ما ليس يمتنع طلبه فهو ليس غير معلوم) وتنعكس بالاستقامة إلى قولنا: (بعض ما ليس غير معلوم ليس يمتنع طلبه) وموضوع هذا العكس أعم من موضوع القضية الأولى فلا ينافيها، وكذا عكس نقيض كل واحدة منهما لا ينتج مع الأخرى لعدم اتحاد الوسط بينهما.

وهاهنا بحث وهو أنه إذا كان موضوع الحملية الثانية مأخوذاً على ذلك الوجه وجب أن يكون أحد جزئي المنفصلة كذلك أيضاً وحينئذٍ لا يتم الحصر بين جزئيها إنما يجب انحصاره في المعلوم وما هو سلبه مطلقاً فلا تتم الشبهة وهو مقصود المعترض وغير التصور المعلوم أعم من التصور الغير المعلوم؛ لأنه مع تناوله إياه يتناول ما لا يكون تصوراً أصلاً. (السيد الشريف)

الأخرى، فإن القضية الأولى إذا صدقت صدق «كل ما لا يمتنع طلبه لا يكون معلوماً» وتنعكس بعكس الاستقامة إلى «بعض ما لا يكون معلوماً لا يمتنع طلبه» وهو مناف للقضية الثانية، ولم يقل: مناقض لها، لأنهما موجبتان، وكذا في القضية الثانية، ولأن عكس كل واحدة منهما ينتظم مع القضية الأخرى قياساً منتجاً جزء لقولنا: «كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه» وإنه محال.

ويمكن دفعه بأن يقال: لا نُسلّم أن القضية الأولى تنعكس بعكس النقيض إلى الموجبة المذكورة لتنعكس بالاستقامة إلى منافي الثانية، أو لتنتج معها المحال؛ لما سيجئ من أن الموجبة الكلية لا تنعكس إلى الموجبة بعكس النقيض، سلّمنا ذلك، لكن نورد الشك هكذا: «التصور إما تصور معلوم، أو تصور غير معلوم، وكل تصور معلوم يمتنع طلبه، وكل تصور غير معلوم كذلك» وحين خصصنا المعلوم وغير المعلوم بالتصور لم ينعكس عكس نقيض القضية الأولى إلى منافي الثانية؛ لأن عكس نقيضها «كل ما لا يمتنع طلبه لا يكون تصوراً معلوماً» وينعكس بالاستقامة إلى «بعض ما لا يكون تصوراً معلوماً لا يمتنع طلبه» وهو لا ينافي القضية الثانية القائلة: «كل تصور غير معلوم يمتنع طلبه» لأن التصور الغير المعلوم أخص من غير التصور المعلوم، ولا منافاة بين إيجاب الشئ لكل أفراد الأخص، وإيجاب نقيضه لبعض أفراد الأعم.

وأيضاً لم ينتظم عكس نقيض كل منهما مع الأخرى قياساً منتجاً؛ لعدم اتحاد الوسط، فقال: صاحب (الكشف): الإشكال عام الورود على كل قياس مقسم حمل فيه محمول واحد على متقابلين، وهذا الجواب يختص بما إذا كان لذات - كالتصور مثلاً - صفتان متقابلتان كالعلم وعدمه، ويكون الموضوع في أحد

القضيتين الذات مع إحدى الصفتين، وفي الآخر الذات مع الصفة الأخرى، أما إذا كان الموضوع نفس الصفتين من غير تحقيق قدر مشترك بينهما لم يصلح هذا جواباً له.

وفيه نظر: لأن المنفصلة في ذلك القياس لابد أن تكون مشتركة على ما وضع للمتقابلين، فإذا قيدا بذلك الموضوع فيها وفي الجملتين اندفع الإشكال، فإذا قلنا كل (ج) إما(ب) وإما ليس (ب) وكل (ب) (ا) وكل ما ليس (ب) (ا) وأردنا وجه التخلص عنه نقول: كل (ج) إما (ج) (ب) وإما (ج) ليس (ب) وكل (ج) (ب) فهو (ا) وكل (ج) ليس (ب) فهو (ا) ينتج المطلوب.

والجواب عن الشك: إنا لا نُسلّم أن المطلوب إذا كان مجهولاً من وجه، معلوماً من وجه يمتنع طلبه بالوجه المجهول، وإنما يكون كذلك لو كان الوجه المجهول مجهولاً من كل وجه، وليس كذلك؛ فإن الوجه المعلوم من وجوهه، كما إذا طلبنا حقيقة الملك بواسطة العلم بعارض من عوارضه. فالوجه المجهول هو حقيقة الملك معلوم من جهة العارض، فيمكن توّجه الطلب نحوه.

الشك الثاني إن تعريف الشئ إما أن يكون بنفسه، أو بجزئه، أو بالخارج عنه، أو بالمركب من الداخل والخارج، والكل محال، فالتعريف محال: أما بنفسه؛ فلما عرفت، وأما بجزئه؛ فلاستحالة أن يكون بجميع الأجزاء؛ لأن جميع أجزاء الشئ نفسه لامتناع أن يكون خارجاً عنه، وهو ظاهر، أو داخلاً فيه؛ إذ الداخل ما يتركب الشئ منه ومن غيره، فيكون مركباً من جميع الأجزاء وغيرها، فلا يكون جميع الأجزاء بجميعها وأن يكون ببعضها دون بعض؛ لأن معرف الكل معرف لكل جزء

من أجزائه، وإلا لم يكن معرفاً لشئ من أجزائه، أو يكون معرفاً لبعضها دون بعض، فإن لم يكن معرفاً لشئ من الأجزاء امتنع أن يكون معرفاً للماهية المركبة، وإن كان معرفاً لبعض الأجزاء ومعرفة الماهية كما تتوقف على معرفة ذلك تتوقف على معرفة البعض الآخر، فلا يكون ذلك الجزء وحده معرفاً لها، بل هو مع غيره، فلو كان الجزء معرفاً للماهية كان معرفاً لكل جزء من أجزائها ومنها نفسه، وهو تعريف الشئ بنفسه وبغيره، فيكون تعريفاً بالخارج، وهو أيضاً محال؛ لأن الخارج إنما يعرف الماهية لو علم اختصاصه بها، والعلم باختصاصه بها يتوقف على العلم بها وعلى العلم بكل ما عداها.

والأول يوجب الدور؛ لتوقف العلم بالماهية – حينئذ - على العلم باختصاص الخارج الموقوف عليه. والثاني يستلزم إحاطة العقلٍ بأمور غير متناهية، وأما بالمركب من الخارج والداخل؛ فلأنه تعريف بالخارج أيضاً، وقد ثبت استحالته.

والجواب: إنا لا نُسلّم أن التعريف ببعض الأجزاء محال.

قوله: لأن معرف الكل معرف لكل جزء منه.

قلنا: لا نُسلّم؛ لجواز أن يكون الجزء غنياً عن التعريف، أو مكتسباً من معرف آخر، وليس من الممتنع تعريف الكل بدون تعريف أجزائه، بل الممتنع معرفة الكل دون معرفتها.

فإن قلت: معرف الكل موجد للكل في الذهن؛ لأنه علة تصوره وهو حصوله في الذهن، وموجود الكل لابد أن يكون جزء من أجزائه، وإلا لم يكن موجداً للكل بل لبعضه.

أجاب: بأن موجد الكل لو وجب أن يكون موجداً لكل جزء منه لزم أحد الأمرين: أما النقض وهو تخلف المسبب عن السبب، أو تقدم المسبب على السبب، وذلك لأن من المسببات ما يتركب من جزئين يترتبان في الوجود الزماني، كالسرير المركب من الخشب، والصورة المتأخرة عنه بالزمان، فعند تحقق الجزء السابق - إن تحقق موجد المركب - يلزم الأمر الأول؛ لعدم تحقق الجزء اللاحق معه، وإن لم يتحقق يلزم الثاني؛ لأن الجزء السابق معلول له على ما هو المفروض.

لا يقال: لانسلّم أن تخلف المعلول عن العلة الموجدة محال، وإنما المستحيل تخلفه عن العلة التامة.

لأنا نقول: من الابتداء[1] لو كان موجد الكل موجداً لكل جزء لزم أحد الأمور الثلاثة: إما تعليل الشئ بنفسه، أو تقدم المعلول على العلة، أو تخلفه عن العلة التامة؛ لأن المراد بالموجد إن كان علة وجود الشئ في الجملة لزم أن يكون لكل واحد من أجزاء الماهية علة لنفسه؛ ضرورة كون كل منها علة للكل، وإن كان العلة التامة للوجود يلزم أحد الأمرين الآخرين كما مر.

---

[1] قال صاحب الكشف: «وما يُقال من أن موجد الكل موجد للجزء غير لازم؛ لأنه إن أريد بـ (موجد الكل) : ما يتوقف عليه وجوده كان فساده ظاهراً إذ يلزم حينئذٍ افتقار كل جزء إلى نفسه، وإن أريد به : الموجد التام المستقل بالإيجاد لزم تراخي الأثر عن السبب التام أو تقدم المسبب على السبب فيما إذا تركب الشيء من جهتين بسبق أحدهما الآخر بالزمان. (السيد الشريف)

لا يقال: هب[١] أن معرف الكل لا يجب أن يكون معرفاً لكل جزء؛ لأن من الواجب أن يكون معرفاً له بالشئ من أجزائه، وإلا لم يكن معرفاً له بالضرورة؛ لأن موجد الكل لابد أن يكون موجداً لبعض أجزائه. والشيخ صرح به في كتاب (الإشارات) قائلاً: العلة الموجدة للشئ، أي: للمركب الذي له علل مقوّمة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة، أو لجميعها في الوجود وهو علة الجميع بينهما، وهذا القدر كافٍ[٢] في بيان امتناع كون بعض الأجزاء معرفاً للماهية؛ لأن جزء المعرف به أن كان عينه كان معرفاً بنفسه، وإلا فبالخارج.

لأنا نقول: لا نُسلّم أنه لو لم يكن معرفاً لشيء من الأجزاء لم يكن معرفاً للكل، وإنما يكون كذلك لو كان المعرف علة لمعرفة الماهية بكُنه الحقيقة، وليس كذلك، بل المعرف ما هو علة لمعرفة الشئ بوجه ما، ومن البيّن أن معرفة الشئ بوجه ما لا تستدعي معرفة شئ من أجزائه، وإنما المستدعي لمعرفة الأجزاء هو المعرفة بكُنه الحقيقة.

---

[١] تقرير الشبهة: بأن معرّف الماهية المركبة إذا لم يكن معرفاً لشئ من أجزائها امتنع أن يكون معرفاً لها، وأشار إلى جوابه، ثم أعاده هاهنا مقروناً بدعوى الضرورة، مؤيداً بما نقله من كلام الشيخ الرئيس، مزيلاً بما يمكن تقويتهبه، وبين التفصي عن جميع ذلك، حتى ينكشف بطلانه الذي هو أخفى من بطلان الشق الآخر، وهو أن يكون معرف الكل معرفاً لبعض أجزائه فقط.(السيد الشريف)

[٢] الذي ذكره الشيخ كافٍ في بيان امتناع كون بعض الأجزاء مُعرّفاً للماهيَّة كما هو كافٍ في بيان امتناع أن لا يكون مُعرّف الكل مُعرّفاً لشيء من أجزائه. (السيد الشريف)

وأما الموجد فإن أريد به: العلة الفاعلية، فلا نُسلّم أن المعرف علة فاعلية لوجود المعرف في الذهن، وظاهر أنه ليس كذلك، وإن أريد به: علة وجود الشئ سواء كان فاعلاً أو لم يكن، فلا نُسلّم أن علة وجود الكل لابد أن يكون علة لبعض أجزائه، وحكم الشيخ بذلك إنما هو في العلة الفاعلية يلوح ذلك لمن ينظر في كتابه[1].

لا يقال: ما هو علة وجود الكل لو لم يكن علة لشئ من أجزائه حاصلاً بدونه فيكون الكل حاصلاً بدونه فلا يكون علة له.

لأنا نقول: بل اللازم أن كل واحد من الأجزاء لا يحتاج إلى علة الكل، ولا يلزم من ذلك عدم احتياج الكل إليها، فإن الهيئة الاجتماعية إليها، وأما نفسها، فظاهر، ولئن نزلنا عن هذا المقام، لكن لمَ لا يجوز التعريف بالخارج؟.

قوله: لأن التعريف بالخارج يتوقف على العلم بالاختصاص.

قلنا: لا نُسلّم، بل على اختصاصه في نفس الأمر، فإن العلم بالخاصة يوجب العلم بالماهية، وإن لم يخطر بالبال اختصاصها بها، سلمناه لكن لا نُسلّم لزوم الدور وإحاطة العقل بما لا يتناهى، وإنما يلزم ذلك لو توقف العلم بالاختصاص

---

[1] فإنه قسّم فيه علل الشيء إلى علل ماهيَّة التي هي أجزائه المادية والصورية، وإلى علل وجوده التي هي العلل الفاعلية والغائية ثم أشار إلى بيان علل الفاعلية بقوله: «العلة الموجدة للشيء ...» وإلى بيان حال العلة الغائية بقوله: «والعلة التي لأجلها تُسمَّى على بماهيِّتها ومعناها لعليّة العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها. (السيد الشريف)

على تصور الماهية بالجهة المطلوبة من التعريف، أو على تصور كل ما عداها مفصلاً، وهو ممنوع، بل على تصور الماهية بوجه ما وتصور ما عداها على سبيل الإجمال، إذ قد يعلم اختصاص جسم معين بكونه شاغلاً لمكان معين وإن لم نتصور حقيقة ذلك الجسم، ولا ما عداه على سبيل التفصيل.

بقي هاهنا على المصنف قسم الحد التام، وهو التعريف بجميع الأجزاء الذي هو المقصد الأقصى من هذا الباب، ولم يتعرض لدفع الإشكال عنه.

ووجه التفصي عنه: أن جميع أجزاء الشئ، وإن كانت نفسه، إلا أن التعريف بها لا يستلزم التعريف بنفسه؛ لأن معنى تعريف الشئ بجميع أجزائه: أن تصور الأجزاء يمكن أن يقع على وجهين:

الأول: أن يتعلق تصور واحد بمجموع الأجزاء، وبهذا الاعتبار تصوره نفس تصور الشئ.

الثاني: أن تتعلق تصورات متعددة بالأجزاء بإزاء كل جزء تصور، فالتعريف بالنفس إنما يلزم لو جعلنا تصور جميع الأجزاء علة له، وليس كذلك، بل جميع تصورات الأجزاء علة لتصور الشئ الذي هو تصور جميع الأجزاء، فالحد والمحدود شئ واحد، إلا أن في الحد تفصيلاً، وفي المحدود إجمالاً.

وقيل: الحد التام هو الجنس والفصل، والماهية هي ليست بهما فقط، بل لابد مع ذلك من معنى ثالث وهو الاجتماع بينهما، فإنها أجزاء مادية هي الجنس والفصل وجزء صوري هو الهيئة الاجتماعية، فالحد التام يشاركه الحد الناقص في

كون التعريف بهما ببعض أجزاء الماهية، إلا أنه جميع الأجزاء المادية والناقص بعضها.

وفيه نظر: لأن الحد التام لو كان بعض أجزاء الماهية لما ساواه في المفهوم، ولما كان تمام الماهية مقولاً في جواب «ما هو؟» ولم يحصل به الوقوف على كُنه الماهية، مع أن جمهور العلماء من الأولين والآخرين أثبتوا له هذه الأوصاف، وأنت تعرف أن المصنف يصرّح بواحد واحد منها في موضع موضع.

قال: خاتمة المركب محدود دون البسيط

***

أقول: الماهية إما لا جزء لها وهي البسيط، أو لها جزء وهي المركبة، وعلى التقديرين إما أن يكون جزء لغيرها، أو لا يكون، فالأقسام أربعة لا مزيد عليها، فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره كالواجب لا يحد؛ إذ الحد لابد له من الفصل، ولا شئ مما له فصل بسيط، ولا يحد به؛ لأن التقدير عدم تركب الغير عنه، والبسيط الذي يتركب عنه غيره كالجنس العالي لا يحد لبساطته، ويحد به التركب الغير عنه، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره كالنوع السافل يحد لتركبه، ولا يحد به لعدم تركب الغير عنه، والمركب الذي يتركب عنه غيره كالنوع المتوسط يحد لتركبه، ويحد به لتركب الغير عنه، والمركب الذي يتركب عنه غيره، فكل مركب محدود دون البسيط، وهما إن تركب عنهما غيرهما يحد بهما، وإلا فلا.

هذا بيان حال الحد بالقياس إلى الماهيات أن أيّها يحد وأيّها لا يحد، فأما حال

الرسم فكل ما له خاصة لازمة بيّنة ولم يكن بديهي التصور فهو مرسوم، وإن لم يكن كذلك، وذلك بأن لا تكون كذلك له خاصة، أو يكون لكن لا تكون لازمة بيّنة، أو يكون وهو بديهي - لم يكن مرسوماً، أما على التقديرين الأولين؛ فلما سمعت غير مرة، وأما على التقدير الثالث فلأن التعريف إنما يكون للتصور المكتسب، والملازمة الأولى منظور فيها لجواز رسم مثل تلك الماهية بالعرض العام مع الفصل والتعريف التام لا يكون إلا بالقول، أي: المركب لتركب الحد التام من الجنس والفصل والرسم التام مع الجنس القريب، والخاصة والتعريف الناقص قد يكون بالقول، أما الحد فكالمركب من الجنس البعيد والفصل والرسم فكما يتركب من الجنس البعيد والخاصة، وقد لا يكون كما الحد بالفصل وحده، والرسم بالخاصة وحدها عند من يجوّز التعريف بالمفرد، والحد التام لا يقبل الزيادة والنقصان من حيث المعنى؛ لأنه بجميع الذاتيات، وجميع الذاتيات يمتنع أن يزيد أو ينقص.

وقيّد بالمعنى؛ لقبولهما من حيث اللفظ كما إذا أورد بدل الجنس والفصل حداهما وحدا حدهما وغير التام قابل لهما، أما الحد الناقص فلجواز أن يذكر فيه خواص متعددة أو أحداهما.

والعام في الحد والرسم يجب تقديمه؛ لأنه أكثر وجوداً من الخاص في العقل، فيكون أعرف[1]، والأعرف واجب التقديم في نظر التعليم، وفيه ما عرفت.

---

[1] **ليكون ترقياً من الأسهل الأقرب إلى الأصعب الأبعد، ومن هاهنا يُعلم أن تقديم الفصل على الجنس إذا كانا قريبين لا يجعل الحد ناقصاً كما توهّمه كثيرون؛**

فلنقتصر على هذا القدر من الكلام في قسم التصورات، حامدين لمفيض الكمالات والخيرات.

* * *

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

⬅ بل يخرجه عن الأليق الذي بحسب رعايته الموجبة للسهولة في التحصيل، ونبَّه بقوله: «وفيه ما عرفته» على ما ذكره من أن العام إنما يكون أعرف وأكثر وجوداً في العقل إذا كان ذاتياً للخاص المتصور بالكُنه والجنس ليس ذاتياً للفصل؛ لما مرّ.

وقد يُقال: العام أكثر أفراداً فيكون الإحساس بها أوفر وفيضانه المرتبة على الاستعداد الحاصل من الإحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف، وهذا جارٍ في الذاتي والعرضي إذا كانت أفراده محسوسة. (السيد الشريف)

فهرس الكتاب

الباب الثاني: مباحث الكلي والجزئي

الفصل الأول: أقسامه وأحكامه

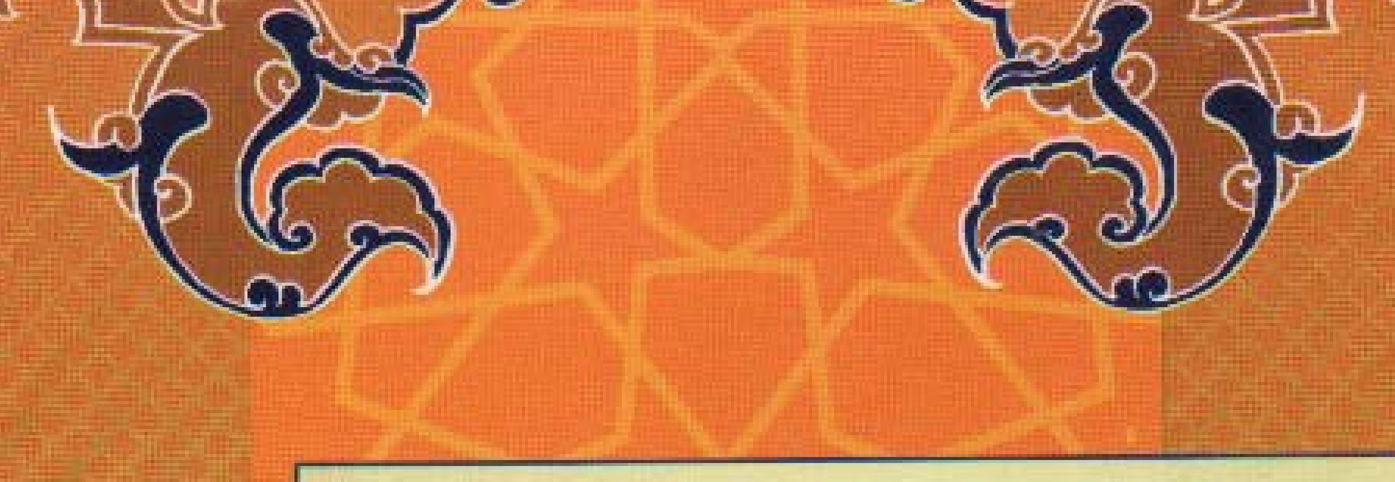
الفصل الثاني:
مباحث الجنس

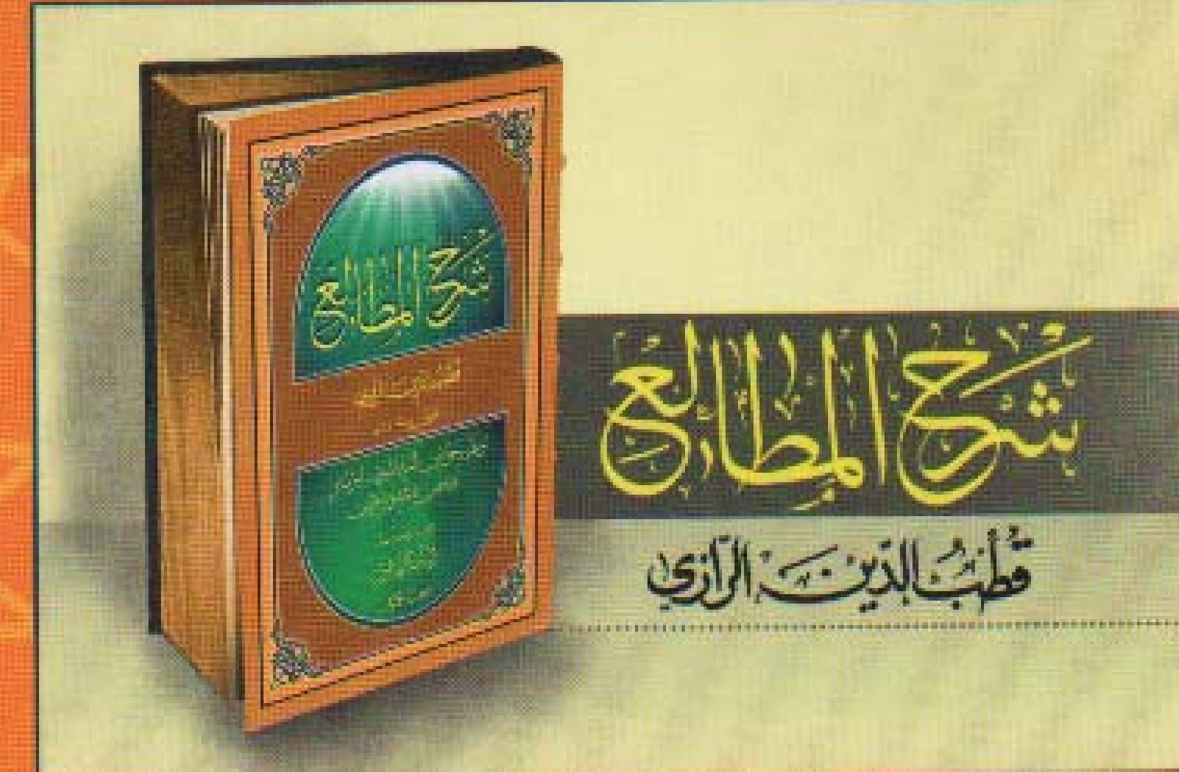
الفصل الثالث:
مباحث النوع

الفصل الرابع
مباحث الفصل

الفصل الخامس:
مباحث الخاصة والعرض العام

الفصل السادس:





منشورات
ذوي القربى
ايران - قم - سوق القدس
تلفون ٧٧٤٤٦٦٢ ٠٢٥١ ٩٨